Costanzo Preve

IL CONVITATO DI PIETRA

saggio su marxismo e nichilismo

Vangelista

COSTANZO PREVE,

Il convitato di pietra. Saggio su marxismo e nichilismo,

Vangelista, 1991, pp. 128

... se uno
ha veramente a cuore la sapienza,
non la ricerchi in vani giri,
come di chi volesse raccogliere le foglie
cadute da una pianta e già disperse dal vento,
sperando di rimetterle sul ramo.

La sapienza è una pianta che rinasce
solo dalla radice, una e molteplice.
Chi vuol vederla frondeggiare alla luce
discenda nel profondo, là dove opera il dio,
segua il germoglio nel suo cammino verticale
e avrà del retto desiderio il retto
adempimento: dovunque egli sia
non gli occorre altro viaggio.

MARGHERITA GUIDACCI

editrice
petite plaisance

Via di Valdibrana 311 – 51100 Pistoia
Tel.: 0573-480013 – Fax: 0573-480914
C. c. postale 44510527

www.petiteplaisance.it
e-mail: *info@petiteplaisance.it*

*Chi non spera quello
che non sembra sperabile
non potrà scoprirne la realtà,
poiché lo avrà fatto diventare,
con il suo non sperarlo,
qualcosa che non può essere trovato
e a cui non porta nessuna strada.*
ERACLITO

Costanzo Preve

IL CONVITATO DI PIETRA

saggio su marxismo e nichilismo

Vangelista

Ieri ero triste.
Pensai:
forse il nostro movimento tramonta
per cento anni, non per sempre, ma
per cento anni sì, ed
è proprio qui che noi viviamo.
Oggi lo so: io
ero triste
soltanto ieri.

Bertolt Brecht

Avvertenze e ringraziamenti

Il saggio su marxismo e nichilismo che il lettore ha sotto gli occhi rappresenta un punto d'arrivo nel lavoro dello scrivente, ed è allora giusto richiamare le tappe di lavori già pubblicati che lo hanno reso possibile e ringraziare almeno alcuni di coloro che vi hanno contribuito direttamente o indirettamente.

L'attività teorica dello scrivente è sempre stata ispirata da una irrisolvibile contraddizione (che a suo tempo il critico Marco Revelli ha descritto sulla rivista «L'Indice» nei termini di «Marxismo in solitudine»): la possibilità ed anzi l'opportunità di essere modernamente marxisti e comunisti, e nello stesso tempo l'impossibilità e l'inopportunità di continuare a rimuovere il fatto che il paradigma marxista trasmesso dalla tradizione era pieno di buchi e che le forme politiche ed umane del comunismo storico erano in massima parte degenerative ed insostenibili. Si tratta di una situazione tragicamente comune a milioni di persone nel mondo, e lo scrivente non ha fatto altro che assumerla come fondamentale interrogazione filosofica. La questione del «nichilismo» si origina dunque da questa situazione. Si tratta — come in tutte le situazioni problematiche — di un punto di partenza relativamente semplice.

Per giungere a focalizzare questo «semplice» punto di partenza, però, c'è voluto (almeno per lo scrivente) un lungo percorso. All'inizio è stata necessaria una sorta di lunga autocritica ragionata delle due tradizioni teoriche in cui era avvenuta la socializzazione marxista dello scrivente: il «marxismo occidentale» (cfr. AAVV, *Alla ricerca della produzione perduta*, Dedalo, Bari 1982) e l'«operaismo» italiano posteriore al 1956 (cfr. *La teoria in pezzi*, Dedalo, Bari 1984). Non è stato facile capire che il marxismo critico occidentale non era ancora di per sé un'alternativa valida allo stalinismo ed al marxismo dogmatico «orientale», così come l'operaismo non «superava» per nulla in avanti la tradizione storicista del marxismo italiano (Gramsci, Togliatti, ecc.).

Per comprendere questo lo scrivente si è a lungo occupato dei «marxisti dissidenti» dell'Europa dell'Est (rivista «Metamorfosi», n.3, 1981, e rivista «Marx 101», n.5, 1986), ed anche della specificità di Gramsci rispetto a Togliatti (cfr. AAVV, *Gramsci e la critica dell'americanismo*, Diffusioni '84, Roma 1989). Per un primo bilancio si veda il libro collettivo «di tendenza» che ha inaugurato la collana del Centro Studi di Materialismo Storico di Milano (AAVV, *Marxismo in mare aperto*, Angeli, Milano 1983).

Solo con tempo e con fatica lo scrivente si è concentrato sui due massimi tentativi critici del Novecento di interrogare gli spazi vuoti di Marx partendo dal mantenimento dell'intenzionalità comunista di Marx stesso, le elaborazioni teoriche di Louis Althusser e di György Lukács. Come è noto, questi due tentativi reciprocamente indipendenti sono stati fatti in base alla distinzione fra primo e secondo Marx (filosofo umanista il primo, scienziato materialista il secondo), da parte di Althusser, e fra teoria di Marx e teoria di Engels (fondatore dell'ontologia dell'essere sociale il primo, fondatore del materialismo dialettico il secondo), da parte di Lukács. Lo scrivente si è messo abbastanza precocemente sulla strada di una terza ipotesi autonoma dalle due precedenti: la compresenza dialetticamente contraddittoria in Marx di forme filosofiche del discorso distinte e congiunte in modo fragile ed instabile. Di questa ipotesi è testimonianza il libro dello scrivente *La filosofia imperfetta*, Angeli, Milano 1984.

In questo libro non vi era però ancora l'ipotesi del nichilismo, ed il confronto con Marx era ancora sotto certi aspetti incerto e reticente. In questo non vi è nulla da stupirsi, perché si era ancora lontani dal crollo del movimento comunista storico del biennio 1989-90.

Negli anni successivi il lavoro su Althusser e Lukács è continuato (ad esempio: AAVV, *La cognizione della crisi*, Angeli, Milano 1986; AAVV, *Verdinglichung und Utopie*, Sendler, Frankfurt a.Main 1987; AAVV, *Idéologie, Symbolique, Ontologie*, CNRS, Paris 1987). In particolare, sono stati scritti decine di articoli (alcuni dei quali, inediti in italiano, sono stati pubblicati in lingua francese, inglese, greca, croata, ecc.) per popola-

rizzare questo punto di vista nella letteratura critica marxista internazionale.

Il lavoro dello scrivente ha trovato un punto di svolta nella collaborazione con gli editori Vangelista dopo il 1989. Dopo alcuni anni di prevalente attività politica, pubblicistica e di partecipazione a convegni, ecc., si è ritenuto opportuno riprendere uno studio sistematico delle questioni rimaste aperte dopo la pubblicazione de *La filosofia imperfetta*. La lettura di questo studio sul nichilismo, intitolato *Il convitato di pietra*, può essere facilitata dalla conoscenza delle tesi già esposte nei due libri precedenti, *La passione durevole* e *Il filo di Arianna*, pubblicati da Vangelista nel 1989 e nel 1990. Molti concetti elaborati in questi due lavori non sono stati ripresi analiticamente qui, ma rappresentano lo «sfondo» per intendere appieno il tema del nichilismo. In particolare ne *Il filo di Arianna* erano già state date le nozioni di nichilismo nel capitalismo (p. 56) e nel movimento operaio (p.216). Ci è sembrato però che un tema di questa importanza non dovesse essere solo «ricavato fra le righe» da un lettore attento, ma dovesse essere messo al centro della riflessione di tutti.

Per finire, un piccolo ringraziamento a coloro cui lo scrivente si è in qualche modo rivolto per questo suo ultimo saggio. In primo luogo, un ringraziamento al figlio Roberto, studente di vent'anni, che ha sempre unito pressione ed incoraggiamento al lavoro con severità critica verso l'oscurità nell'espressione e la tendenza a restare prigioniero della problematica degli anni Sessanta, necessariamente estranea ad un giovane di oggi.

Con Joaquín Miras ed Arturo Obach, della rivista di Barcellona *Realidad*, ho discusso approfonditamente il progetto di un lavoro sul nichilismo, la cui prima formulazione è uscita in lingua spagnola. Questo libro ne rappresenta uno sviluppo analitico ed un ampliamento critico. La concezione classico-ellenica di materialismo di questo libro risale alle giovanili letture dei classici di Christos Theodoridis e Jannis Kordatos (che ritengo purtroppo indisponibili per chi non legga il greco moderno), che ho ridiscusso recentemente con l'amico Anghelos Elefantis, direttore della rivista di Atene «Politis», cui va il mio più grande

ringraziamento. Gli amici Grahame Lock e Frank Cunningham mi hanno spinto allo studio del marxismo analitico anglosassone, da me precedentemente trascurato ed anzi ignorato. A Gianfranco La Grassa, Andrea Catone, Luigi Pestalozza, Giorgio Riolo, Massimo Bontempelli, Marco Revelli, Walter Peruzzi, Giorgio Lindi, vanno i miei ringraziamenti per avermi sostenuto in momenti culturalmente difficili di isolamento. Franco Fortini e Tito Perlini mi hanno aiutato a correggere alcune unilateralità di impostazione de *Il Filo di Arianna*, di cui ho cercato di tener conto in questo nuovo lavoro.

Un ringraziamento particolare va però agli amici francesi, cui mi lega una collaborazione costante non solo formale, ma di continui aggiustamenti e correzioni. Etienne Balibar mi è stato di esempio nella tenacia a sviluppare politicamente la lezione di Althusser. Nicolae Tertulian mi ha aiutato con pazienza a penetrare nello spirito e nella lettera dell'ontologia dell'essere sociale di Lukács. Tony Andréani mi ha mostrato la strada per una considerazione non economicistica della categoria di modo di produzione. Da Jean-Pierre Potier ho imparato a guardare con occhi nuovi le stesse vicende del marxismo italiano. Jacques Bidet e Jacques Texier sono stati costantemente un freno per la mia irresistibile tendenza al «radicalismo» ed un invito per la riconsiderazione di Gramsci, da cui mi aveva allontanato l'avversione e la totale estraneità alla tradizione storicista italiana (per cui posso dire di aver riscoperto l'importanza di Gramsci solo dopo averlo «distanziato» dalle sue manipolazioni indigene). Lucien Sève e Georges Labica mi hanno offerto molti spunti per l'elaborazione di una nozione moderna di comunismo. Da André Tosel e Jean Robelin, in particolare, ho maturato la nozione di un comunismo della finitudine e della modernità, cui forse non sarei mai arrivato da solo.

Ringrazio infine mia moglie Anna Prini Preve, che in un momento difficile della mia vita ha sostenuto e compreso l'urgenza e l'importanza che soggettivamente davo ad una questione tutto sommato tanto astratta quanto quella del rapporto fra marxismo e nichilismo.

Introduzione

Il lettore ricorda certamente la storia del Convitato di Pietra del *Don Giovanni* di Mozart. Don Giovanni cerca di insidiare donna Anna, ed uccide il padre di donna Anna, il Commendatore, che cercava di salvare l'onore della figlia. Nel prosieguo dell'opera, il servo di don Giovanni, Leporello, crede di riconoscere in una statua il Commendatore ucciso, e don Giovanni sprezzante la invita a cena. La statua non risponde, ma si presenta più tardi da don Giovanni, e dopo avergli ripetutamente chiesto di pentirsi per i suoi peccati, lo sprofonda con sé all'inferno.

In questo saggio abbiamo deciso di interpretare molto liberamente (e dunque arbitrariamente) la metafora del convitato di pietra. Il convitato di pietra è il nichilismo, che assiste a lungo senza parlare ai comportamenti del marxismo teorico e del comunismo politico, ed alla fine decide di parlare. Quando lo fa, però, è troppo tardi per tutti e due, ed entrambi sprofondano nella comune rovina. Come si vede, il «don Giovanni» è un puro pretesto. Il nichilismo è per noi un ospite inquietante, il cui silenzio è ben più imbarazzante di qualsiasi discorso moralistico o edificante. Egli non parla che alla fine, quando ormai discorso e silenzio sono divenuti in un certo senso irrilevanti.

Questo è un saggio che si sviluppa intorno ad un nucleo problematico elementare, per cui non bisogna farsi troppo fuorviare dai rimandi e dalle citazioni, necessari per sollevare la curiosità del lettore insieme con la percezione della complessità stratificata degli argomenti. Il nucleo è il rapporto fra nichilismo filosofico moderno e comunismo storico novecentesco.

Partendo da questo rapporto, e con una forte sottolineatura della novità della situazione attuale, vengono soprattutto indagate le due dimensioni, nettamente distinte anche se interconnesse con mille fili, del comunismo teorico come fu originalmente pensato da Karl Marx e della «sinistra» come luogo storico e sociologico delle vicende delle idealità democratiche e socialiste

nei tempi moderni. È bene allora chiarire immediatamente tre punti essenziali per evitare possibili fraintendimenti, che potrebbero spingere il lettore verso prospettive forse legittime e feconde, ma non condivise dallo scrivente.

Con il termine «nichilismo filosofico» non si intende alludere in generale alla mancanza di fede in qualcosa, segnatamente in Dio, e neppure ad un presunto deficit di valori morali e politici sostituiti da un vago agire strumentale privo di orientamenti saldi e sicuri. È questo un significato assolutamente nebuloso, che potendosi riferire a praticamente tutte le situazioni storiche ed umane, dai pastori primitivi ai sofisti ateniesi fino ai dannati danteschi, finisce con il non connotare in modo determinato una situazione storica specifica. Con il termine di «nichilismo» si allude a quello specifico nichilismo *moderno* che si origina da una particolare modalità della morte di Dio in Occidente, legata al nesso fra ideologia del progresso e avvento della scienza. Nietzsche e Heidegger sono interrogati come acuti diagnostici del nichilismo moderno, e non certo come pensatori «positivi» della decadenza o come ideologi antisocialisti. Il nichilismo moderno presenta un nesso inscindibile fra morte di Dio, dominio crescente della scienza e della tecnica ed affermazione della democrazia, segnatamente nel legame fra suffragio universale, opinione pubblica ed industria dell'informazione. Discutere di nichilismo senza porsi immediatamente il problema della modalità specifica e determinata di esistenza moderna del nichilismo stesso è del tutto inutile ed anzi fuorviante, ed equivale in peggio al discutere di produzione e consumo in generale senza distinguere fra modo di produzione capitalistico e società di raccoglitori primitivi. Chi si mette su questa strada deve essere scoraggiato in modo amichevole ma fermissimo. Non potrebbero venir fuori che generiche deprecazioni contro i tempi moderni in nome di una impossibile restaurazione di presunti valori originari nel frattempo smarritisi. Il nichilismo moderno non è che quella specifica forma di sradicamento della legittimazione del comportamento umano da presunti valori stabili ed immutabili che si accompagna ad una rilegittimazione fortemente instabile e destinata ad un annichilimento permanente. Il nichilismo moderno

non ha allora nulla a che fare con un generico «non credere in niente». Esso è al contrario la ricaduta sociale della incapacità di sopportare la novità della situazione storica, caratterizzata dalla difficoltà e anzi dalla impossibilità di continuare a credere come prima. Il nichilismo contemporaneo è dunque fuga di fronte alla presa d'atto della fine della modalità della «credenza» come rapporto fra l'uomo ed il suo agire individuale e sociale.

Con il termine «comunismo storico novecentesco» si allude ovviamente ad un *fatto*, anzi ad un insieme di fatti che non devono essere dedotti o giustificati logicamente. È la nuda esistenza di questo fatto che deve essere compresa ed interpretata, se ci si mette nella logica che fu già di Kant, Hegel e Marx, per cui è la realtà storica che deve essere interrogata per comprenderne la dinamica. La crisi del comunismo storico novecentesco non può dunque essere una semplice crisi di fraintendimento o di tradimento dell'originale messaggio marxiano ottocentesco. Non si tratta neppure di una solenne smentita alla pretesa di poter realizzare l'originario ideale utopico, come sostiene l'odierno «disincanto realistico» che si vuole laico, liberaldemocratico e «migliorista». Si tratta di una crisi determinata, che introduce però nel processo storico una discontinuità nettissima, che occorre comprendere ed affrontare fino in fondo. Il persistente rifiuto di applicare creativamente il materialismo storico alla vicenda del comunismo fattuale novecentesco si è sempre nutrito con il facile alibi del fraintendimento di Marx e della lontananza fra la triste realtà del socialismo reale e gli splendidi orizzonti di emancipazione dell'utopia originaria. Occorre cercare *anche* in Marx quelle «zone grigie» della teoria che hanno permesso la legittimazione di determinate pratiche individuali e di massa.

Ci preme infine chiarire che in questo saggio non vi è — e non vi può essere neppure implicitamente — alcuna spiegazione monocausale della crisi del comunismo storico novecentesco sulla base appunto del nichilismo e della sua accettazione palese o nascosta. In breve, non si sostiene per nulla la tesi per cui è stato il nichilismo la causa della crisi epocale di fine secolo del comunismo storico novecentesco. Una simile tesi sarebbe il massimo di «idealismo», perché suggerirebbe che non è l'essere sociale a de-

terminare la coscienza, ma è appunto la coscienza a produrre le configurazioni storiche e strutturali di lungo periodo dell'essere sociale. Questo «idealismo» può assumere le forme più diverse, da quella di Max Weber sul rapporto fra la concezione calvinista della vocazione-professione (*Beruf*) e la genesi del capitalismo a quella di Augusto Del Noce sul rapporto fra il soggettivismo laico, la crisi della fondazione trascendentalistica dei valori e l'odierno smarrimento della società radicale di massa del consumismo capitalistico. Rifiutando consapevolmente questo idealismo, questo saggio si ricollega direttamente alla teoria dell'ideologia di Marx e della falsa coscienza necessaria di Sohn-Rethel per sostenere che il nichilismo moderno non è la causa della crisi del comunismo, ma è il sintomo di una insufficienza, il segnale di una inadeguatezza, la presenza di un nodo irrisolto. Primario resta a tutti gli effetti il modo di produzione capitalistico attuale e la sua dinamica strutturale. Il nichilismo segnala semplicemente un'insufficienza di universalizzazione, un'assolutizzazione del particolare.

Non pretendiamo ovviamente che il lettore accetti «a scatola chiusa» queste tre precisazioni. Il saggio è stato scritto appunto per argomentarle diffusamente. È necessario però aggiungere — sebbene non si tratti di cosa di grande importanza — che questo saggio si colloca su di una prospettiva già da tempo aperta dallo scrivente in tre studi successivi, intitolati *La Filosofia Imperfetta, La Passione Durevole* ed *Il Filo di Arianna*, pubblicati rispettivamente nel 1984, 1989 e 1990. Il contenuto teorico degli studi risente ovviamente del momento storico in cui furono pensati e redatti. Nel 1984 era ancora possibile pensare realisticamente che la comunità degli studiosi e degli intellettuali marxisti fosse riformabile in modo relativamente indolore e non traumatico, e che certi contributi teorici epocali del marxismo novecentesco (come quelli di Althusser, Bloch e Lukács) potessero essere proposti sulla base di un'argomentazione pacata, analitica e razionale. Non era ancora chiaro che questa comunità si era già dissolta alla fine degli anni Settanta, e che il suo riassorbimento nell'orizzonte capitalistico era ormai irreversibile. Nel 1989 e nel 1990 l'irreversibilità di questa dissoluzione era invece ormai

evidente, e si trattava allora di respingere l'invito all'autoscioglimento del movimento comunista che proveniva direttamente dai vertici e nello stesso tempo non era sufficientemente contrastato da consistenti movimenti collettivi alla base. I due libri *La Passione Durevole* e *Il Filo di Arianna* erano mossi da un unico principio ispiratore, il rifiuto scientifico e morale dell'autoscioglimento del marxismo e del comunismo. Questo rifiuto non poteva che assumere la forma provvisoria del radicale dissenso della coscienza individuale del «comunista solitario», ma non c'era ovviamente in esso l'intenzione di una rifondazione individualistica, atomistica, della coscienza marxista e comunista. Il marxismo è una scienza sociale e critica che non può esistere senza un'ampia comunità di lavoro e di ricerca, ed il comunismo è necessariamente un movimento collettivo e solidaristico che non può fare a meno della lotta di classe.

Scritto nel 1991, questo saggio tiene conto di quella guerra del Golfo fortemente voluta per affermare la missione storica ed il destino manifesto dell'imperialismo americano, la cui particolare odiosità sta in ciò, che si presenta come il regno della libertà e del diritto internazionale per tutti, laddove si tratta di un egoismo particolaristico che unifica la figura del giudice con quella del gendarme che applicano sistematicamente due pesi e due misure in tutti i fatti storici e sociali. Lo scoppio di questa guerra ha fatto venire meno quella sorta di vagamente oscena euforia neoliberale che aveva contraddistinto il 1990, con la produzione alluvionale di illusioni sulla fine della storia, la concordia mercantile universale e l'avvento di una interdipendenza planetaria rispettosa dei vincoli ecologici. Di fronte all'impotenza di uno storico, solo un «umorista nero» potrà in futuro occuparsi delle caramellose stupidaggini che l'euforia neoliberale ha confezionato fra il 1989 ed il 1990.

La fine dell'Arcadia neoliberale devastata dalle bombe e dai missili del gennaio-febbraio 1991 rilegittima ovviamente una lettura più seria e realistica dei rapporti sociali su scala continentale e mondiale. Dal momento che il materialismo storico e la critica dell'economia politica sono appunto elementi imprescindibili di una lettura seria e realistica dei rapporti sociali, è pro-

babile che essi vengano rilegittimati. Questa rilegittimazione sarà però probabilmente lenta e contrastata, ed è comunque incompatibile con il mantenimento della forma di marxismo e di comunismo precedente alla crisi del 1989.

Questo saggio, diviso in cinque parti, è appunto dedicato ad una riforma antinichilistica del materialismo storico. Si tratta di un saggio filosofico e non di un saggio scientifico. Sebbene la dicotomia filosofia/scienza nel marxismo debba essere intesa in modo flessibile e non rigido, in quanto vi sono necessariamente zone grigie e terre di nessuno in cui i confini si intersecano, è peraltro giusto mantenere la distinzione fatta a suo tempo da Louis Althusser fra filosofia e scienza nel marxismo, sia pure sulla base di una differente definizione dei contenuti. Per lo scrivente infatti la filosofia del marxismo è una ontologia dell'essere sociale e non — come per Althusser — una epistemologia realistica definibile ancora come «materialismo dialettico». Un saggio scientifico ispirato al materialismo storico non potrebbe che indagare oggi le nuove forme di internazionalizzazione del capitale e le nuove modalità di erogazione e di sfruttamento della forza-lavoro. Un saggio filosofico, invece, può legittimamente concentrarsi sulle forme di coscienza individuale e sociale che si ritengono dominanti o anche solo presenti intorno a noi.

Filosofia e scienza non sono nel marxismo universi paralleli ed incomunicanti come i cartesiani pensiero ed estensione. Una buona filosofia fa da «metafisica influente» alla scienza, ed una rivoluzione scientifica riuscita retroagisce positivamente eliminando progressivamente residui idealistici rimasti in una precedente sintesi filosofica. È questa la ragione per cui questo studio viene concluso, nella sua quinta parte, con una breve riformulazione riassuntiva generale e sintetica di un paradigma filosofico marxista rinnovato. L'analisi del nichilismo è infatti la premessa di questa riformulazione. È appunto questa analisi che mancava nei precedenti studi pubblicati nel 1989 e 1990. Essa era però assolutamente implicita in particolare nello studio intitolato *Il Filo di Arianna*, ed ora viene qui esplicitata, e crediamo con questo di fare cosa utile allo studioso ed al semplice lettore interes-

sato alla filosofia, al marxismo teorico ed al comunismo storico e politico.

Nella prima parte di questo studio un'interpretazione particolare della attuale situazione storica fa da sfondo e da premessa all'indagine teorica sul nesso fra nichilismo moderno e comunismo novecentesco. Lo scrivente fa parte di quella generazione di marxisti italiani formatasi integralmente fra il 1956 ed il 1989, anni che segnano il cammino fra l'apertura ufficiale e legittima della critica allo stalinismo ed il crollo simultaneo del sistema del socialismo reale est-europeo e del partito togliattiano di massa in Italia. Crediamo fermamente che esistano «generazioni teoriche», appunto perché è la forza della storia «esterna» a modellare non tanto i contenuti della teoria, quanto la problematica generale in cui la teoria stessa può muoversi senza rischiare l'isolamento o il confinamento ad un puro ruolo di impotente testimonianza. Dopo il 1956 si creò una situazione strana e fondamentalmente malsana. Da un lato, solo una critica teorica radicale alla teoria ed alla prassi dello stalinismo avrebbe forse potuto rimettere in moto uno sviluppo creativo del marxismo e del comunismo. Dall'altro, il senso comune di grandi masse ed in particolare della stragrande maggioranza dei quadri politici attivi del movimento comunista era talmente intimamente impregnato delle forme di coscienza affermatesi fra il 1924 ed il 1956 da rendere impossibile questa riforma teorica radicale. Chi avesse voluto realmente praticare il marxismo con radicalismo teorico sarebbe stato automaticamente gettato nell'estremismo e nel minoritarismo politico. Insistiamo sul fatto che questo fu un destino oggettivo ed ineluttabile, che non si poteva scegliere in alcun modo. Per essere «vicini alle masse» bisognava in qualche modo condividerne i pregiudizi, e questo era alla lunga incompatibile con un rinnovamento del marxismo. L'innovazione è irricevibile quando il referente politico è irriformabile. Al massimo si potevano avere forme di pensiero critiche solo a metà, che a suo tempo Daniel Lindenberg definì acutamente «teorie di media portata». Queste «teorie di media portata» (come il bordighismo, il trotzkismo, il pensiero di Mao Tsetung, l'operaismo italiano, ecc.) non mettevano veramente in discussione i

presupposti «nichilisti» della teoria di riferimento del movimento operaio storico (che individueremo in particolare nello storicismo e nel sociologismo), e finivano dunque talvolta con il limitarsi a radicalizzare in modo estremistico questi presupposti stessi. L'adesione a queste «teorie di media portata» fu comunque una necessità per molti intellettuali critici, che non volevano essere del tutto esclusi dal movimento operaio (e dal «popolo di sinistra» che ne faceva da referente sociologico), e nello stesso tempo non volevano chiudere gli occhi di fronte alla debolezza e talvolta alla manifesta malafede del conformismo e della ortodossia. Difficilmente però le «eresie» riescono ad andare al di là di una «critica di media portata» alle ortodossie. L'intellettuale comunista si trova dunque di fronte a quello che il filosofo liberaldemocratico nordamericano Michael Walzer definisce abbastanza correttamente come il «dilemma di Gramsci». Ed il dilemma di Gramsci sta in ciò, che il vero problema non sta mai per un marxista nella ideologia delle classi dominanti il cui «smascheramento» è talvolta alla portata addirittura di un bambino, ma è sempre quello della trasformazione del senso comune delle classi subalterne. Il comunista deve legarsi alle classi subalterne, e nello stesso tempo non può cessare di criticare il loro senso comune, perché sulla base di questo senso comune sedimentato dalla storia ogni trasformazione si rivelerebbe impossibile.

Il «dilemma di Gramsci» ha indubbiamente caratterizzato il clima ideale del periodo 1956—1989. Questo «isolamento del giacobino» eternamente oscillante fra la sua coscienza morale individuale ed il suo «doppio» costituito dal partito è stato un episodio nichilistico troppo importante per essere solo marginale o casuale. In questa prima parte del saggio, passando per analisi differenziate (dall'esperimento di Milgram alla teoria della scienza di Monod, dal processo di Janka al silenzio di Anna Seghers, ecc.), avanziamo un'ipotesi di fondo che riteniamo almeno plausibile: il nichilismo della coscienza del comunista novecentesco, che lo ha troppo spesso portato ad essere il «sosia socializzato» di cui a suo tempo parlò Ernst Fischer, non è stato in ultima istanza che il riflesso di una cattiva socializzazione del

la proprietà e del potere. Questa cattiva socializzazione, responsabile non ultima della crisi epocale del comunismo storico novecentesco, non poteva che produrre come suo riflesso sovrastrutturale una socializzazione nichilistica della coscienza individuale. Fedele al metodo scientifico di Marx, lo scrivente ritiene che è sempre l'essere sociale a produrre le forme di coscienza, e che sia dunque una cattiva socializzazione della riproduzione delle forme materiali della vita umana a innestare necessariamente una cattiva socializzazione della coscienza. Il nichilismo è dunque una configurazione strutturale necessariamente falsa del nesso fra scienza, proprietà, potere e coscienza, e non è dunque affatto una semplice opinione fra le altre della cosiddetta «inesistenza» di saldi valori di riferimento, umanistico o ultraterreno che sia.

La seconda parte di questo studio è dedicata ad una analisi specifica del nichilismo come fenomeno della modernità capitalistica. Esso non è dunque una categoria astorica, che nasce nelle caverne del paleolitico. Il nichilismo è un orizzonte teorico specifico della costituzione storica della modernità occidentale capitalistica. Esso è ad un tempo un evento storico e la coscienza inadeguata di questo evento. È temporalità vissuta come sradicamento, e nello stesso tempo esorcizzazione e rimozione dello sradicamento stesso. Il merito storico di Nietzsche e di Heidegger è stato quello di diagnosticare acutamente il nichilismo, ed il fatto che questi pensatori siano del tutto esterni ed anzi «ostili» al movimento operaio ed al socialismo non è per nulla un argomento per minimizzare la pertinenza delle loro diagnosi. Merito di Nietzsche è quello di avere legato dialetticamente nichilismo e tema della morte di Dio in una forma del tutto nuova rispetto alle formulazioni tradizionali (sofisti greci, ecc.). La novità di questa forma sta in ciò, che per la prima volta i temi della scienza e della democrazia diventano filosoficamente rilevanti per arricchire lo «scenario classico» in cui avveniva la tradizionale recita nichilistica (Dio non esiste, se Dio non esiste allora tutto è possibile, bisogna trovare nell'uomo la radice dei valori dal momento che il cielo ormai è muto, ecc.). Nietzsche non fa i conti con Marx, dal momento che ne ignora il pensiero. È convinto che la

democrazia e la scienza portino inevitabilmente al socialismo — che egli odia — laddove la novità storica del Novecento — che egli non poté vedere — sta appunto nel fatto che la democrazia e la scienza non portano affatto al socialismo, ma semmai al suo contrario. Se la prognosi di Nietzsche resta dunque assolutamente errata, la sua diagnosi è ancora attuale. La morte di Dio, che nulla ha a che fare con l'umanesimo interclassistico, il laicismo razionalistico e l'ateismo scientifico, continua ad impedire anziché a favorire forme di coscienza degne del superamento del capitalismo.

Così come Nietzsche ha gioito del massacro dei comunardi parigini del 1871, Heidegger ha gioito dell'imprigionamento dei comunisti tedeschi nel 1933. Questa continuità antisocialista è però soltanto apparente. La grandezza filosofica di Heidegger sta nell'avere in qualche modo ripreso il tema nicciano del nesso fra nichilismo e morte di Dio senza cadere nella tentazione di produrre un umanesimo edificante. Heidegger ha trasformato la categoria astorica di metafisica in una categoria storica, anche se questa storicità è stata da lui connotata scorrettamente come destinalità. Nello stesso tempo, la sua critica alla teoria platonica della verità è stata la premessa (peraltro sfuggita alla stragrande maggioranza dei suoi stessi ammiratori e sostenitori) per la comprensione dell'odierno nichilismo della democrazia manipolata contemporanea. Se studiamo infatti materialisticamente il funzionamento del mastodontico apparato informativo americano (e la guerra del Golfo del gennaio 1991 ha messo sotto gli occhi di tutti questo funzionamento) ci accorgiamo che la società dell'informazione e dello spettacolo non è altro che la realizzazione radicale della democrazia intesa come *potere dell'opinione*, che è pur sempre un'accezione che la storia dell'Occidente ha legittimato. Il filosofo tedesco liberaldemocratico Habermas, che pure ha esordito studiando l'opinione pubblica, ha rimosso le sue stesse scoperte inventando negli anni Ottanta un'ideale sovranità sublimata dell'opinione pubblica nella veste illusoria della comunicazione illimitata. In modo mille volte più realistico Heidegger ha compreso che la stessa opinione democratica non è che un momento della manipolazione globale fina-

lizzata alla riproduzione sociale complessiva. In Heidegger il nichilismo appare finalmente come una componente strutturale della riproduzione sociale, strutturale come lo scambio fra forza lavoro e capitale. Non è poco, ed è anzi abbastanza per considerare secondarie (anche se non irrilevanti) le opinioni politiche dello stesso Heidegger.

Dopo Nietzsche e Heidegger, il terzo autore che ha saputo indagare acutamente il nichilismo contemporaneo è stato Max Weber. La specificità di questo autore consiste in ciò, che la stessa metodologia storiografica viene utilizzata per comprendere la dinamica evolutiva delle grandi religioni monoteistiche e del materialismo storico. Il materialismo storico viene criticato scientificamente per il suo economicismo (anzi, per il suo riduzionismo economicistico) e filosoficamente per il suo utopismo. L'esito della inevitabile laicizzazione del nucleo utopico del comunismo viene diagnosticato da Max Weber in un riassorbimento disincantato nel capitalismo eternizzato. Le chiese ed i partiti socialdemocratici di massa non possono che avere un identico futuro oligarchico. Weber si accorge che l'economicismo marxista è solo una forma di nichilismo negativo e subalterno (ed infatti è proprio così). Nichilistica è l'idea che l'automovimento dell'economia porti infine al di fuori di essa (cioè al regno della libertà comunista), ma il suo rimedio ancora più nichilistico sta nell'assunzione postmetafisica del destino ineluttabile dei vincoli dell'economia trasformata in gabbia d'acciaio.

L'interpretazione che viene data in questa seconda parte a Nietzsche, Heidegger e Weber si contrappone radicalmente a due letture del nichilismo egemoni nella cultura filosofica italiana dell'ultimo ventennio. In primo luogo, a quella elaborata da Augusto Del Noce sulla base di un rilancio dell'evangelizzazione cristiana come risposta al radicalismo di massa ed al capitalismo laico. In secondo luogo, a quella elaborata in vari modi in campo laico (da Massimo Cacciari a Gianni Vattimo), con una apologia della differenza contrapposta alla dialettica che fa da fragile mascheratura alla liquidazione del materialismo storico.

La terza parte di questo studio è integralmente consacrata ai paradigmi scientifico e filosofico di Karl Marx, interrogati dal

punto di vista della diagnosi nichilistica della modernità analizzata poco sopra. In forma rozza, ci si può chiedere se Marx abbia o no saputo rispondere al fatto della morte di Dio, o se sia rimasto filosoficamente al di sotto di questo evento. Questa domanda era già presente in forma maggiormente implicita nel libro intitolato *Il Filo di Arianna*, e viene qui esplicitata in modo chiaro. Ad essa si risponde in modo parzialmente affermativo.

L'umanesimo filosofico giovanemarxiano non viene affatto abbandonato con il tempo (come sostiene Louis Althusser), ma anzi si specifica progressivamente con il tempo e si determina come storicismo e come sociologismo. Come storicismo, diventa una teoria dell'avvento del comunismo veicolato dallo scorrimento in avanti del tempo storico «progressistico» del capitale e dello sviluppo delle forze produttive sociali. Come sociologismo, diventa una teoria della titolarità del comunismo in un gruppo sociale che ne è il portatore empirico privilegiato. Due sono le colonne filosofiche del comunismo marxiano: le forze produttive impersonalizzate e la classe operaia personalizzata in proletariato rivoluzionario cosciente.

Si tratta di una filosofia povera, che contiene inevitabilmente germi di nichilismo. Da un lato, lo storicismo ed il sociologismo non sono affatto sbagli «metafisici» di Marx, ma sono a tutti gli effetti condizioni «metafisiche» necessarie per la stessa genesi del materialismo storico e del comunismo politico. A metà Ottocento, non si vede bene come questi ultimi sarebbero potuti nascere senza necessariamente incorporare sia lo storicismo che il sociologismo. Il nichilismo è sempre un fatto, mai un'opinione. Dall'altro lato, lo storicismo ed il sociologismo non sono affatto una caduta, un abbandono del bellissimo umanesimo generico originario (come opinano erroneamente i tifosi filosofici del giovane Marx romantico ed organicista), ma ne sono anzi uno sviluppo quasi obbligato. L'umanesimo giovanemarxiano parte da un'idea di Genere come dato naturalistico originario, e non come realtà ontologicamente dinamica e processuale. Questa ambiguità filosofica non può essere sciolta integralmente da Marx, perché il suo scioglimento esplicito sarebbe incompatibile con lo storicismo e con il sociologismo. L'umanizzazione del Genere

non può mai identificarsi con lo sviluppo della tecnologia e del macchinismo e con il primato di una particolare composizione di classe, operaia o contadina. La nozione di Genere è così per Marx un altro vero e proprio «convitato di pietra». Essa c'è, ma è sempre muta, perché Marx si vergogna di essa ritenendola troppo idealistica. Ne parla anche molto nei suoi appunti (non a caso nei *Grundrisse*), ma al momento di stampare e pubblicare questi appunti stessi vengono sempre privilegiate le categorie storicistiche e sociologistiche, considerate ovviamente le uniche «serie» e degne dell'esternazione pubblica.

L'economicismo non è dunque allora solo un fraintendimento malevolo di Marx, ma ne è purtroppo una dimensione (anche se non la sola) mai esplicitamente smentita. Marx non poteva smentire lo storicismo ed il sociologismo in parte perché si trattava di sue creature, in parte perché erano le ragioni del suo successo (di cui egli fu consapevole quando era ancora in vita, anche se lo sviluppo del marxismo è tutto posteriore alla morte di Marx). La critica di Max Weber non è dunque del tutto campata in aria, anche se in essa la diagnosi di nichilismo non poteva essere esplicita. Sosterremo schematicamente che Marx ha imparato troppo poco da Hegel e troppo da Feuerbach. Tutto ciò era ovviamente inevitabile per chi fu giovane negli anni Trenta e Quaranta dell'Ottocento. In proposito, riteniamo puerile e grottesca ogni «critica» a Marx che non riconosca contestualmente l'inevitabilità del prezzo metafisico da pagare per la nascita della teoria del materialismo storico (lo storicismo) e della teoria del plusvalore (il sociologismo). Marx non si è dunque «sbagliato», e non è dunque questo il problema. Marx ha coscientemente impoverito la sua filosofia rimuovendo l'aspetto ontologico-processuale della categoria di Genere (e di quella di Individualità, che ne è il necessario correlato). Alla fine, l'impoverimento filosofico ha causato anche un certo impoverimento scientifico, e la nozione di Capitale che ne è risultata è divenuta politicamente espressiva solo all'interno di quella che Bauman ha definito l'«economicizzazione del conflitto di classe».

L'economicizzazione del conflitto, insieme con l'economicizzazione nella cosiddetta «costruzione del socialismo» (che è ap-

punto la sublimazione del conflitto di classe economicizzato in condizioni postrivoluzionarie e di monopolio del partito-stato), è allora la forma specifica che prende il nichilismo moderno all'interno del paradigma marxiano teorico e del movimento marxista pratico. Il nichilismo del Capitale è più forte e «positivo» del nichilismo socialista, e questa è una delle ragioni dell'esito storico del 1989. Ancora una volta, non si spiega qui la storia concreta con un'ipotesi metastorica di tipo filosofico. Non è la «filosofia» che ha prodotto il 1989. Dopo il 1989, però, si pone il problema di una riforma antinichilistica di Marx e del materialismo storico, che verrà discussa nell'ultima parte di questo saggio, la quinta.

La principale innovazione teorica che proponiamo in chiusura della terza parte è l'abolizione della distinzione fra socialismo e comunismo. Da un punto di vista «marxologico», si tratta ovviamente di una proposta scandalosa, perché va contro una teoria divenuta ormai senso comune e luogo comune. Eppure, le «ontogenesi immaginarie» che critichiamo ossessivamente per tutto il libro non sono soltanto le spiegazioni mitologiche delle origini presunte da restaurare, ma sono anche le proiezioni finalistiche di tipo utopico che coesistono viziosamente con la riconciliazione con il presente capitalistico. Dei due termini, il «socialismo» è spinto sullo sfondo ed il «comunismo» è posto in primo piano. Nel testo, non si lasciano equivoci sulla totale estraneità di questa proposta teorica alle scuole del «comunismo subito» e della «abolizione immediata del valore e del plusvalore», che si riducono sempre di fatto ad un'apologia anarchica del consumo metropolitano affluente e ricco «alla faccia» (è proprio il caso di usare questa espressione gergale!) della miseria del terzo mondo oppresso dall'imperialismo. Si tratta invece di una riforma radicale della concezione alienata della temporalità che il movimento operaio storico ha assunto, e che nel libro *Il Filo di Arianna* abbiamo ricondotto ad una secolarizzazione dello stoicismo antico anziché alla necessaria elaborazione moderna della concezione di Epicuro. Riteniamo così di avere temporalizzato in modo materialistico e non «religioso» la nozione marxiana di contraddizione fra ricchezza della produzione generale e mise-

ria della forma privata della sua appropriazione. Questa contraddizione deve sempre essere «presentizzata» (è questo un termine che siamo costretti a coniare, ma che crediamo sia chiaro e comprensibile!). Il comunismo è lo svolgimento dialettico, non garantito da nessuna Origine e naturalmente anche da nessun Fine, di questa contraddizione, che è sempre presente. Esso trascrescerà in «modo di produzione» marxianamente autonomo quando le strutture oggettive della sua risoluzione si instaureranno, e l'abitudine, madre e riproduttrice di tutte le cose, avrà sostituito l'artificialità del potere politico e della pianificazione economica. Non crediamo vi sia qui un'«utopia della abitudine». Il solo modo di affrontare il nichilismo sta nel non averne paura caso per caso, momento per momento, attimo per attimo. Il presente è il futuro del passato, ed il futuro è la concretizzazione del nostro presente assunto responsabilmente.

La quarta parte del saggio è invece dedicata alla dinamica storica della cosiddetta «sinistra», indagata qui sotto un profilo volutamente metapolitico. La «sinistra» è un fallimento storico novecentesco degno di essere spregiudicatamente interrogato. La sinistra ha prima fagocitato e recepito il marxismo nella sua forma economicistica (o umanistica, che ne è l'apparentemente opposto ed il segretamente identico), e poi lo ha annichilito in uno sbocco liberaldemocratico, interclassistico e totalmente capitalistico. Recezione e sbocco sono momenti distinti della stessa dinamica. Precocemente incorporato nello scientismo e nel positivismo ottocenteschi, il marxismo è ovunque proclamato, e nello stesso tempo ovunque introvabile se non in una forma caricaturale. La «sinistra» accoglie pervicacemente sempre e solo il peggio di Marx, mentre il meglio le sfugge sempre. Anche in questo caso non si è di fronte ad un errore o a un fraintendimento, ma ad un evento metafisico in senso heideggeriano. L'introvabilità della critica marxiana dell'economia politica si unisce alla sua apparente ubiquità novecentesca.

Il messianesimo e l'annuncio del bel sol dell'avvenire e dell'Uomo Nuovo nascondono un'incapacità di eredità reale del passato storico da salvare, per dirla con Walter Benjamin. Nel quadro di Pelizza da Volpedo *Il Quarto Stato*, che orna i muri di

centinaia di case del popolo italiane, è plasticamente dipinto tutto lo storicismo ed il sociologismo che la sinistra ha ereditato da un certo marxismo impoverito. Il «quarto stato» marcia in avanti verso la società dei consumi, e crede di stare marciando verso l'ordine nuovo.

In questa quarta parte, lo scrivente si pronuncia apertamente per una dissociazione radicale fra la questione del marxismo e del comunismo, da un lato, e la questione della sinistra, dall'altro. I termini sono ormai divaricati. La stessa dicotomia destra/sinistra appare per molti versi cosa del passato (come del resto empiricamente ha mostrato la stessa questione della reazione alla guerra del Golfo del gennaio 1991 e la reazione di intellettuali di «sinistra» come Norberto Bobbio in favore della guerra imperialistica). Certo, vi è chi ritiene con nobili argomenti di mantenere in forma rinnovata questa dicotomia, ma non è questo il parere filosofico e storico dello scrivente, che non è neppure sicuro che il marxismo ed il comunismo del Duemila saranno ancora di «sinistra». Non può infatti essere del tutto casuale che la restaurazione esplicita ed aggressiva del capitalismo in URSS venga fatta in nome della «sinistra», e che la liquidazione del Partito Comunista Italiano prenda la forma (e la sostanza) di un Partito Democratico della Sinistra. In questi anni la sinistra è il luogo storico e sociologico del nichilismo capitalistico in una forma addirittura «epocale».

Lo scrivente confessa al lettore il suo disagio nel dover scrivere cose che solo pochi anni addietro erano per lui quasi impensabili e sarebbero suonate paradossali. Né ha l'intenzione di riesumare frasi corrusche ed estremistiche sul «nemico principale» che appartengono ad epoche storiche trascorse. La «sinistra» non è certamente il «nemico principale» del marxismo e del comunismo. Essa è però un luogo incurabile di irrimediabile nichilismo, l'insediamento irriformabile che rende irricevibile qualunque tentativo di radicale riforma del nichilismo. A suo tempo luogo non solo ideale dell'egualitarismo e del solidarismo universalistico, la sinistra ha subito un processo di irreversibile «occidentalizzazione» che ne ha distrutto appunto quel-

l'universalismo precedente che sussisteva sia pure instabilmente in forma economicistica.

Nel passato, la «sinistra» fu culturalmente un momento organico della modernizzazione del vecchio capitalismo liberale borghese e della sua trasformazione in società dei consumi di massa. In questo senso, l'«occidentalizzazione» non è affatto il suo esito ultimo, ma è fin dall'inizio un momento del suo codice genetico originario. Per alcuni decenni le fu concessa una sorta di «libera uscita» in un Est e in un Sud largamente immaginari e trasfigurati, ma questa libera uscita si è ormai conclusa in una sorta di disincanto depressivo ed ipocondriaco che non lasciano speranze in una possibile rapida guarigione. Divisa fra nostalgia dell'arroccamento e fuga nel dileguare del presente, la «sinistra» è la sede privilegiata del nichilismo (e dunque anche dell'interpretazione nichilistica del marxismo) appunto perché per essa il tempo oscilla fra l'immobilità del ricordo e la velocizzazione dell'avanguardia. Conservatorismo e avanguardismo sono appunto i due pilastri nichilistici del codice culturale della sinistra.

Da un punto di vista politico, la «sinistra» fu in passato qualcosa di interessante da frequentare perché in essa abitava e veniva custodita la differenza (anzi, la non-identità) fra democrazia e capitalismo. Nel momento in cui la sinistra comincia a vantarsi di essere approdata «laicamente» a questa identità, si aprono due possibilità. È possibile sostenere che la sinistra che si definisce storicamente sulla base dell'identità fra democrazia e capitalismo non sia la «vera» sinistra, sia divenuta dunque «falsa» e sia allora necessario farne vivere un'altra, quella «vera». Oppure la si può lasciare tranquillamente al suo destino, almeno per la congiuntura storico-politica presente. È questa l'opinione dello scrivente.

La quinta parte del saggio è dunque la prosecuzione ideale della terza, e non della quarta, che appare piuttosto come un inciso. Nella terza parte si è osservato che il paradigma scientifico di Marx è nel mezzo di una crisi scientifica, ed ha dunque bisogno di una rivoluzione, mentre il suo paradigma filosofico deve essere sottoposto ad una radicale riforma di tipo antinichilisti-

co. Posto con nettezza il problema, vengono esplicitate alcune linee di questa radicale riforma antinichilistica.

In primo luogo, è bene riaffermare che non siamo per nulla all'«anno zero» di questa riforma. I due massimi pensatori marxisti cui si fa riferimento, Louis Althusser e György Lukács, vengono qui valorizzati (seguendo una tendenza già presente nei precedenti lavori dello scrivente) come coloro che non osarono esplicitare fino in fondo la rottura con il «marxismo del movimento operaio», mossi dal nobile e militante desiderio brechtiano di non seguire da soli la via giusta (che diventerebbe la più sbagliata senza la maggioranza degli operai o dei comunisti), ma che però teoreticamente effettuarono comunque questa rottura in forma già accettabilmente chiara e distinta. Alla luce dell'interpretazione storica sviluppata nella prima parte di questo studio lo scrivente insiste sul fatto che la loro cautela verbale ed il loro continuismo teorico-politico si rivelarono inutili (anche se è bene avere sempre presente che questa inutilità appare soltanto alla luce della nòttola di Minerva del 1989: prima era pur sempre possibile pensare che i vincoli della militanza «interna» al comunismo storico novecentesco fossero compatibili con il coraggio della innovazione antinichilistica. Così non fu).

La cautela verso la continuità della tradizione teorica marxista fu dunque un «sacrificio inutile», come il silenzio di Anna Seghers durante il processo a Janka. Esso era però anche certo un «sacrificio obbligato», finché almeno esisteva una comunità politica comunista internazionale, per corrotta ed indebolita che essa potesse sembrare. Le parole pesanti non si erano certo sprecate nella storia del movimento comunista storico novecentesco. Pensiamo, per fare un primo esempio, alle accuse che si scambiarono a suo tempo Stalin e Trotzkij. E pensiamo a quando Mao sostenne che «l'URSS aveva cambiato colore», e che la dirigenza del partito sovietico aveva cessato di essere «rossa», trasformandosi «in una nuova razza di signori che schiaccia con tutto il suo peso la schiena del popolo». Tuttavia, aldilà di questo linguaggio, il filo della continuità poteva essere comunque conservato. Solo da oggi tutto questo è in un certo senso irrevocabilmente tramontato.

In secondo luogo, per finire, la tradizione di Althusser e Lukács deve essere anch'essa superata in direzione di un esplicito comunismo della finitudine e della modernità. Non riassumiamo qui queste due nozioni, che il lettore troverà discusse in modo analitico nel testo. Egli deve essere indulgente con questo saggio, dal momento che non si tratta purtroppo ancora di qualcosa che rimetta materialisticamente su fondamenta nuove la passione durevole del comunismo, per fortuna ancora tanto diffusa nonostante la catastrofe storica del comunismo novecentesco. Il vero e proprio furore che lo scrivente prova nei confronti delle «metafisico-cosmo-scemologie», inesauribili nutrici di nichilismo teorico e di cinismo morale e politico, è un sentimento preparatorio alla necessaria costruzione collettiva di una nuova teoria comunista. Speriamo di essere riusciti a comunicare al lettore questo sdegno, che non è per nulla un sentimento elitario ed «aristocratico», per pochi, ma che deve diventare la base del senso comune di tutti. Quando nessun ceto politico riuscirà più a far passare impunemente ontogenesi immaginarie e metafisico-cosmo-scemologie «di sinistra», l'orizzonte del comunismo sarà più chiaro, e la rifondazione politica comunista che vogliamo sarà finalmente la riforma intellettuale e morale che Antonio Gramsci sognava.

I
Un dramma politico. L'esito nichilistico del comunismo storico novecentesco

Il problema

Il vergognoso autoscioglimento di gran parte del comunismo storico novecentesco nel biennio 1989-90 non potrà che affascinare i posteri. Si tratta di un evento epocale che richiede certamente l'acquisizione di una maggiore prospettiva storica, che non si potrà avere se non fra alcuni decenni al minimo, ma che già fin da ora sollecita ipotesi, interpretazioni, teorie esplicative che sappiano andare al di là della nervosa e strumentale superficialità tipica degli articoli da quotidiano.

Naturalmente, non tutti smettono di essere e di dirsi comunisti e marxisti. Il comportamento di un grande rivoluzionario e statista come Fidel Castro non cessa di ammirarci e stupirci. E tuttavia, come trascurare il repentino crollo di milioni di coscienze, il grottesco e trasformistico «si salvi chi può» di insospettati personaggi e soprattutto di masse di militanti, intellettuali, quadri politici?

Alla luce del buon vecchio paradigma economico marxista (che metteremo peraltro in discussione in questo saggio) la spiegazione non può in nessun caso essere «sovrastrutturale», ma dovrà in qualche modo toccare in profondità il livello «strutturale» dei rapporti sociali di produzione e dello sviluppo delle forze produttive. Questo non può certo ridursi alla cosiddetta «competizione» fra sistemi economici concorrenti, ma indubbiamente non potrà neppure dimenticarla. Scelte energetiche (petrolio, nucleare, ecc.), corsa agli armamenti (guerre stellari americane, missilistica pesante sovietica, ecc.), precocità o ritardo nella informatizzazione, ecc., dovranno in futuro dare luogo ad una analisi storica ed economica precisa e diffferenziata. Questo è indispensabile, e nello stesso tempo occorrerà essere

pienamente consapevoli che l'esame comparativo della produttività dei due sistemi economici concorrenti non potrà risolvere da solo il problema della relativa rapidità dell'autoscioglimento del comunismo storico novecentesco. Chi scrive è convinto razionalmente che il comunismo abbia un futuro non solo ideale ma anche soprattutto storico, materiale. Nello stesso tempo la forma storica novecentesca del comunismo ci sembra ormai irreversibilmente tramontata.

Il problema torna dunque ad essere quello delle ragioni profonde di questo tramonto per molti versi annunciato, ma per altri inaspettato. Nella selva delle ipotesi, è difficile farsi avanti con qualcosa di veramente nuovo, che non si limiti a ricalcare o a parafrasare vecchie e consolidate teorie sulla debolezza e addirittura sul «tradimento» delle forme storiche del comunismo. In questo saggio si evoca il convitato di pietra, cioè il nichilismo, che non ha mai cessato di sedere muto ed inquietante intorno al tavolo della politica comunista del Novecento. Il lettore giudicherà. Nello stesso tempo, sarebbe ridicolo sostenere che il nichilismo è stato la causa della crisi del comunismo. Una certa concezione del mondo non è mai marxianamente la causa della vittoria o del tramonto di un modo di produzione. Così come non furono la patristica o il neoplatonismo a far nascere il feudalesimo, e non fu il protestantesimo calvinista a far nascere il capitalismo, analogamente non è stato il nichilismo a far tramontare il socialismo reale nell'Est europeo o il partito di massa togliattiano nell'Italia recente. Il nichilismo è sempre appunto soltanto un convitato di pietra, una presenza passiva, e nello stesso tempo alla lunga insopportabile.

Il lettore troverà più avanti una interrogazione del paradigma teorico di Karl Marx alla luce del nichilismo, ovviamente preceduta da una definizione di alcuni aspetti cruciali del nichilismo stesso. È bene però anticipare subito che il crollo storico del 1989-90 non è stato accompagnato da una franca e spregiudicata messa in discussione immediata di due tradizionali presupposti dell'ortodossia marxiana. Il primo, secondo cui il capitalismo sarebbe alla lunga incapace di sviluppare le forze produttive, e la conseguente stagnazione avrebbe comportato quella partico-

lare «rivolta» delle forze produttive stesse che avrebbe preso la forma della socializzazione di queste ultime. Il secondo, secondo cui comunque la stessa socializzazione capitalistica delle forze produttive si sarebbe accompagnata almeno tendenzialmente ad una parallela e poi convergente socializzazione della coscienza, in direzione antiegoistica ed antiprivatistica.

Il primo presupposto è ben noto, mentre il secondo lo è un po' meno. Eppure, anche il secondo presupposto fa parte integrante — a nostro parere — del paradigma teorico marxiano originario. Da questo punto di vista, è inaccettabile quella «ortodossia» marxista di tipo economicistico (diffusa sia in sofisticati ambienti universitari che nelle catacombali riunioni di gruppetti estremistici) che continua a «dimostrare» l'aumento della composizione organica del capitale e la caduta tendenziale del saggio di profitto sia negli USA che nell'URSS dimenticando semplicemente il piccolo ma essenziale dettaglio, ben presente a suo tempo in Marx, secondo cui questi fatti economici avrebbero dovuto accompagnarsi ad un incremento socialista e comunista della coscienza individuale e sociale.

Questa «dimenticanza» da parte dei marxisti provoca necessariamente un incremento temibile della stupidità interpretativa generale. Per stupidità interpretativa intendiamo quelle spiegazioni onnicomprensive della caduta del comunismo storico in base a tautologie e paradossi. Come in una gara fra ubriachi, il più demenziale vince la posta, sia nel caso che la posta consista nella dimostrazione della fine definitiva del comunismo, sia nel caso che invece essa stia nella dimostrazione della sua inestirpabilità metafisica epocale. Insistiamo sul fatto che la gara può essere vinta soltanto alzando sempre il tiro, e la piccola banalità perde sempre di fronte alla grande banalità. I dissidenti dell'ex-Europa dell'Est sono maestri in questo gioco, e faremo qui soltanto due esempi per divertire il lettore, senza peraltro attribuire loro molta importanza.

Secondo il saggista anticomunista croato Zarko Puhovski il comunismo storico novecentesco, ed il marxismo che gli ha fatto da presupposto teorico, sarebbero insigni esempi di iperrealtà, cioè di surrealismo politico. La costruzione socialista della real-

tà è surreale perché dà luogo ad un secondo mondo duplicato ed immaginario, ed il suo sbocco non può certo essere il superamento del «plusvalore» (che per Puhovski — come per Benedetto Croce — è un'invenzione di moralisti travestiti da economisti). Lo sbocco del socialismo è un «pluspotere» di cui si appropriano funzionari, burocrati e politici di professione, naturalmente per lucrarci sopra e per mangiare a quattro palmenti alle spalle del popolo lavoratore. Il socialismo è surreale naturalmente perché l'unica realtà è l'economia capitalistica con le sue fatali leggi di funzionamento. Un solo passo manca dunque a Puhovski per dire che il socialismo è una forma di follia. La «surrealtà» non è altro infatti che un modo sofisticato per connotare ogni tentativo di modificare «realmente» i meccanismi di funzionamento dell'economia privata. Il Novecento diventa allora effettivamente un secolo surreale, ma il surrealismo non è più quello di Kafka o di Bréton. Surreale è la rivoluzione russa del 1917, la rivoluzione cinese del 1949, la rivoluzione cubana del 1959.

Per il saggista anticomunista russo Aleksander Zinoviev, invece, il comunismo non è una costruzione fantasmatica e surreale della realtà sociale, ma un'inestirpabile manifestazione dell'ozio, del parassitismo, e della radicata tendenza a voler avere tutto e subito senza nessuna fatica. In una lapidaria (e letterale) formulazione di Zinoviev, «la socialdemocrazia occidentale non è altro che la via occidentale al comunismo». In breve, Occhetto è ancora comunista e non lo sa. Il comunismo è una forma di corporativismo assistenzialistico e statalistico, un testardo rifiuto ad assumersi le proprie responsabilità imprenditoriali e la propria porzione di lavoro professionalmente ben fatto.

Puhovski e Zinoviev sono filosofi di professione e sofisticati intellettuali poliglotti. Il lettore si chiederà se vale la pena di studiare tanto per tirare fuori simili banalità, il cui livello epistemologico è all'altezza di chiacchiere da caffè fra amici un po' brilli e poco scolarizzati. Eppure questo desolante livello culturale deve essere materialisticamente spiegato, perché le «gloriose rivoluzioni» del 1989, accolte con estatico entusiasmo e con euforica vertigine da migliaia di intellettuali smarriti e spaesati, vennero

fatte e giustificate proprio in nome di simili banalità (la realtà non si cambia, l'unica realtà è il capitalismo — i comunisti sono dei pigracci che non vogliono lavorare, ecc.). La sola ipotesi materialisticamente possibile è che Puhovski e Zinoviev siano omologhi e speculari al livello culturale e morale dei propagandisti professionali dell'ortodossia marxista-leninista del partito-stato nel socialismo reale, e ne siano appunto l'ultima grottesca incarnazione rovesciata. Siamo convinti che ciò apparirà assolutamente evidente allo storico delle idee del futuro, mentre oggi non si può che rimanere stupiti e trasecolati del livello troglodi-tico di questa cultura «postcomunista».

A lungo si è creduto che un antidoto alla stupidità culturale internazionale consistesse nella ripresa pura e semplice di tradizioni eretiche e critiche dello stesso comunismo storico, come ad esempio il trotzkismo e il bordighismo. Trotzkismo e bordighismo sono ovviamente molto superiori alle demenziali tautologie di Puhovski e di Zinoviev, dal momento che la loro critica alla dinamica storica del comunismo ufficiale novecentesco si è sempre fondata su di un richiamo alle fonti dirette del materialismo storico e del leninismo autentico. Eppure non si sfugge all'impressione che queste «ortodossie eretiche» (cioè questi sistemi coerenti di opinioni costituitesi nel corso di decenni sulla base della indiscussa *auctoritas* originaria di Léon Trotzkij e di Amadeo Bordiga) siano insufficienti ed anzi fuorvianti per comprendere l'esito nichilistico del comunismo storico novecentesco, cioè il suo «collasso» politico e morale.

Secondo l'acuta formulazione di Daniel Lindenberg, trotzkismo e bordighismo sono teorie di «media portata» (middle-range theories), non abbastanza dotte per aver presa stabile sugli intellettuali, e nello stesso tempo troppo esoteriche e sofisticate per tradursi in un senso comune di massa. Esse condividono integralmente i presupposti teorici e filosofici fondamentali dell'ortodossia comunista novecentesca (in particolare — come vedremo diffusamente più avanti — lo storicismo, il sociologismo e l'economicismo), e nello stesso tempo ne confutano accanitamente le tesi secondarie di carattere «pratico». Queste teorie di media portata sono dunque incapaci di dare veramente conto

delle novità storiche, perché vedono in ogni fatto la trionfale verifica di una loro decennale prognosi.

Tutto ciò appare abbastanza chiaro se si prende l'esempio dell'ortodossia eretica che prende il nome da Trotzkij (indipendentemente dal fatto che i suoi sostenitori facciano parte o meno delle varie correnti in reciproca lotta della Quarta Internazionale). Per decenni, i trotzkisti hanno detto e scritto cose terribili sulla degenerazione burocratica del comunismo staliniano, sull'allontanamento del marxismo-leninismo dallo spirito e dalla lettera di Marx e da Lenin (ed hanno infatti sempre definito il loro marxismo non marxismo-leninismo, ma «marxismo rivoluzionario»), ed infine sulla sottile ma pur sempre manifesta affinità fra l'apparente rivoluzionarismo intransigente di Stalin ed il riformismo gradualistico ed opportunistico del comunismo europeo-occidentale dopo il 1945. Tutto questo si basava però sul presupposto che la critica di massa popolare ed operaia alla burocrazia staliniana che aveva usurpato il nome del comunismo avrebbe preso la forma della autogestione democratica e socialista dei consigli di fabbrica e dei *soviet* territoriali anticapitalistici. Si sarebbe abbattuto Stalin con i suoi successori, ma in nome di Rosa Luxemburg. Si sarebbe rovesciata la linea di Togliatti, ma in nome di un ritorno all'ordine nuovo di Gramsci. Questa illusione edificante è inevitabile all'interno di una teoria di media portata, capace di criticare gli aspetti più vistosamente stridenti della burocratizzazione, ma incapace di interrogare in modo radicale il postulato ottimistico e semireligioso della autoattività permanentemente rivoluzionaria delle masse operaie moderne. Come per alcuni illuministi del Settecento la religione si basava su di un *inganno dei preti*, e togliendo di mezzo i preti si sarebbe tolta di mezzo anche l'illusione religiosa che questi ultimi diffondevano, così per i trotzkisti la burocrazia si fondava sull'usurpazione dei burocrati, oltre che evidentemente sul famoso «basso livello delle forze produttive», inesausta sorgente di privilegio. Solo una teoria di media portata può veramente spiegare la degenerazione burocratica del socialismo reale con la tautologica ovvietà del fatto che un basso livello delle forze produttive genera prodotti scarsi e di bassa qualità, ed in questa

scarsità è allora inevitabile che i funzionari che detengono il potere reale sui meccanismi di distribuzione facciano la prima scelta per se stessi e per il loro codazzo di guardiaspalle, puttane, adulatori e sicofanti. La necessità di ovviare a tutto questo con una rivoluzione permanente e con il rifiuto del socialismo in un solo paese resta una postulazione astrattamente impotente, dal momento che questo non può comunque essere praticamente fatto e resta confinato in una proiezione compensatoria del pensiero e dell'immaginazione. Tutto questo è tipico appunto del funzionamento di una teoria di media portata, in cui l'eresia non esce mai dal cerchio magico della ortodossia e diventa ben presto essa stessa una neoortodossia minoritaria rivolta a compattare lo spirito sportivo e militante del piccolo gruppo di aderenti. Non è allora un caso che il trotzkismo sia uscito traumatizzato dall'esito inaspettato del 1989.

Una seconda ortodossia eretica che mostra bene la sterilità interpretativa delle teorie di media portata è quella che risale ad Amadeo Bordiga, primo segretario del Partito Comunista d'Italia nato nel 1921 e teorico marxista indipendente attivo fino alla morte avvenuta nel 1970. Da decenni il bordighismo (corrente ideologica internazionale e non solo italiana) sostiene la tesi della natura capitalistica di stato dell'URSS, ed ha in ciò preceduto cronologicamente teorici maoisti degli anni Settanta come Charles Bettelheim. Questa acutezza diagnostica si unisce alla mitica e religiosa evocazione di una prossima rivoluzione proletaria ed operaia sociologicamente «pura» (non inquinata cioè dai malefici ceti medi e improduttivi portatori della pestilenziale ideologia «democratica»). La classe operaia, gigante buono per il momento sonnecchiante, si sveglierà in occasione della prossima crisi catastrofica del capitalismo internazionale, i cui scricchiolii iniziali vengono ormai da decenni diagnosticati ora qua ed ora là. Questa singolare mescolanza di economicismo (la crucialità della crisi) e di utopismo (la rivoluzione proletaria sociologicamente pura) è peraltro tipica del codice genetico delle teorie di media portata, e non è per nulla casuale. Il bordighismo ha prodotto filologi marxiani di ottimo livello (come l'italiano Bruno Maffi ed il francese Roger Dangeville) insieme con gruppetti ultra-

settari ed inevitabilmente un po' paranoici, perché convinti di detenere contro tutti gli altri la verità assoluta sulla dinamica economica del capitalismo. Qui la teoria di media portata non è solo ortodossia eretica (come nel caso del trotzkismo), ma diventa necessariamente religione di salvezza di tipo oracolare accessibile soltanto a pochi illuminati.

È necessario dunque interrogare l'evento problematico dello «scioglimento comunista» del 1989-90 al di fuori delle teorie di media portata. Secondo le indicazioni del filosofo americano Peirce, grande studioso di logica della ricerca, un *fatto problematico*, cioè inatteso e sorprendente, deve spingerci non tanto ad una deduzione o ad una induzione, quanto ad una vera e propria *abduzione*. L'ipotesi deve venire *dopo* il compiersi di un fatto sorprendente ed inesplicabile, che diventa appunto meno sorprendente nel caso che l'ipotesi fatta sia vera. Tutto ciò dà luogo ad una conoscenza strutturalmente fallibilistica, che può essere cioè incessantemente revocabile. La soluzione non viene così «dedotta» da un insieme di premesse tratte da una consolidata ortodossia o da una teoria di media portata già a disposizione, e non viene neppure «inferita» dall'analogia con una classe di fenomeni precedentemente raggruppati. Il «nuovo» è sempre integralmente tale, e nulla può esorcizzare la scandalosità della sua provocatoria novità. Il vergognoso scioglimento del comunismo storico novecentesco, che noi peraltro crediamo debba e possa essere sostituito da un nuovo ciclo di storia del comunismo teorico e politico, è un fatto problematico nuovo che richiede una logica abduttiva della scoperta. È meglio rischiare la fallibilistica sciocchezza piuttosto che ripetere ancora una volta la rassicurante soluzione della teoria di media portata. Alla luce di tutto questo possiamo procedere sulla base dell'ipotesi del nichilismo.

Il sogno di Bacone
Il socialismo dall'utopia alla scienza e dalla scienza al nichilismo

Occorre battersi per la scienza e contro la paura della scienza. In modo estremamente corretto il marxista francese Dominique

Lecourt pone in termini attuali il problema che già a suo tempo Marx ed Engels tentarono di porre nell'Ottocento, secolo delle certezze positivistiche, della credenza nel progresso automatico e della religione della scienza. Lecourt ha intelligentemente intitolato un suo recente contributo *Contro la paura*, individuando nella «paura della scienza» un possibile atteggiamento nichilisticamente distruttivo in cui sarebbe facile cadere oggi. È infatti subito necessario ripetere che la paura della scienza è dopo Hiroshima qualcosa di più che giustificato, e che tutti i razionalisti astratti che giudicano questa paura qualcosa di irrazionalistico e di puerile sono sordi e ciechi di fronte al dilemma storico di oggi. Secondo Lecourt, «..vi è un intero mondo concettuale che frana sotto i nostri occhi. Il mondo che si annuncia non ci risparmierà il ritorno di tragedie e di miserie immense se noi non saremo capaci di ripensare il pensiero, senza ormai escludere da questo ripensamento il pensiero scientifico».

Ripensare il pensiero, senza escludere dal pensiero il pensiero scientifico. Sembra facile a farsi e quasi banale a dirsi, ma non è così. Come è possibile che nella scienza l'idea dell'automatismo del progresso si rovesci spesso così facilmente nell'idea del fatalismo della catastrofe? Come è possibile che si sia potuta sviluppare la «leggenda» del «divorzio emancipatore» fra la scienza e la filosofia, quando è ormai evidente che questo sciagurato e dissennato divorzio ha comportato una divaricazione brutale fra una concezione puramente tecnologica della scienza ed una concezione puramente letteraria della filosofia?

In realtà — afferma Lecourt — «..la storia delle grandi rivoluzioni scientifiche, da Aristotele a Galileo, da Newton ad Einstein, comporta almeno una lezione: il pensiero scientifico, quando sposta in modo decisivo le frontiere del mondo conosciuto e si strappa dal proprio stesso vecchio modo di porre le domande, trasforma e porta con sé l'insieme del pensiero». Non è dunque possibile che una rivoluzione scientifica passi a lato e lasci intatta una concezione filosofica fondamentale. Se Marx ha dunque modificato il vecchio rapporto fra filosofia, scienza e comunismo, l'*insieme del pensiero* è coinvolto, e non certo soltanto i dettagli sulla trasformazione dei valori in prezzi di produ-

zione o sulle forme di governo e di stato dello stato rivoluzionario o della dittatura del proletariato. È bene dunque chiederci se questo è veramente avvenuto.

Secondo l'opinione di Lecourt — che lo scrivente condivide integralmente — l'insieme del pensiero avrebbe dovuto essere coinvolto e trasformato, ma così non avvenne, perché la scoperta scientifica marxiana fu inscritta e poi trascritta nel «sogno baconiano» della ricerca di una società organizzata da e per la scienza, di una «città ideale» spinta avanti da una idea forte (e storicistica) di progresso. Questo sogno baconiano è però un nemico segreto del superamento di massa della paura verso la scienza, che si basa sul timore, assolutamente legittimo, che la scienza stessa venga usata come strumento di legittimazione intimidatoria del potere politico ed economico. In modo reciso Lecourt scrive: «..questo sogno è oggi il guardiano più efficace del sonno filosofico in cui il pensiero politico occidentale si trova sprofondato». Figlio del suo tempo, Marx ha commesso un grave errore filosofico cedendo anche lui al sogno baconiano, perseguendo l'ostinata ricerca di un «fondamento naturale» alle sue concezioni storiche. Ma la scienza come fondamento di legittimazione del potere è l'anticamera di un incubo, prima ancora di essere la porta aperta verso il nulla. Da un punto di vista storico e genealogico, l'ambizione di Bacone ha risposto alle esigenze pratiche dell'organizzazione dei rapporti mercantili, dal momento che l'individuo borghese doveva realmente essere considerato esclusivamente come portatore di interesse e di calcolo, e di null'altro. La critica romantica della scienza che si oppose al razionalismo fino al punto di diventare un vero e proprio controilluminismo era dunque più che giustificata, e nello stesso tempo apriva inevitabilmente la strada alla concezione positivista della scienza tipica di Auguste Comte e dei suoi successori. Lecourt vede acutamente il pensiero di Heidegger come una versione novecentesca del pensiero di Comte, perché in entrambi sarebbero riscontrabili le tre modalità di una concezione positivistica della scienza, di una concezione riduttivamente tecnicistica della tecnica moderna ed infine di una concezione di fatto arcaica della politica. È in proposito interessante notare che il

sogno di Bacone è esso stesso un'utopia di segno negativo, un'estremizzazione di una concezione profondamente religiosa, quella del fondamento assoluto del comportamento pratico umano su di una metafisica stabile ed incrollabile.

Questa concezione religiosa della scienza è l'antecedente logico e storico di una concezione religiosa della politica, che installa la parola «libertà» al posto della parola «Dio», e che infine installa la parola «scienza» al posto della parola «libertà» (e si pensi — per fare un esempio elementare — alla teoria dei tre stadi di Comte). Lecourt sostiene che «..il verme stava nel frutto dal momento in cui la scienza cominciava a vedersi attribuito il ruolo di riferimento assoluto», e che «..lo scientismo ha potuto prendere con la battaglia laica un valore che non è riuscito a prendere da nessuna parte altrove. Portatore, contro la Chiesa ed il clericalismo, di una morale pubblica che mirava a riunire attorno allo Stato il popolo tutto intiero, ha contribuito feticizzando la scienza a sacralizzare la politica».

Possiamo abbandonare qui il profondo saggio di Lecourt (testimone del fatto che l'insegnamento di Althusser è pur sempre servito almeno a qualcuno). Ci interessava in particolare acquisire che la paura della scienza è figlia della sua sacralizzazione, e che la sacralizzazione della scienza fa tutt'uno con la sacralizzazione (cioè con l'assolutizzazione totalitaria) della politica. Ciò che Lecourt non dice (e forse non pensa), ma che a questo punto aggiungiamo noi, è che la sacralizzazione della politica è il presupposto di quel nichilismo di cui vogliamo parlare. Il nichilismo è dunque figlio non della scienza in generale, ma di quella scienza che si vuole baconianamente fondamento e legittimazione di un comportamento politico come quello in qualche modo definibile come «comunista».

Il passaggio del socialismo dall'utopia alla scienza è dunque esso stesso un'inutile utopia. Certo, sappiamo bene che quando Engels propose questa lapidaria formulazione intendeva esprimere un nucleo concettuale profondamente razionale, la sostituzione di una proiezione fantastica del sogno dell'eguaglianza con una analisi delle tendenze storiche e sociali del modo di produzione capitalistico «scientificamente» esaminato. Da un pun-

to di vista puramente storico, l'impostazione di Engels è assolutamente ineccepibile, e nello stesso tempo era fuorviante, perché finiva inevitabilmente con il religiosizzare il fondamento dell'idea socialista, inserita così nella metafisica del sogno di Bacone.

Il verme era dunque nel frutto. Quest'espressione non significa affatto, peraltro, che il paradigma filosofico di Marx «contenesse» nel suo codice genetico gli esperimenti sociali di Stalin o di Pol Pot. È questa una inqualificabile sciocchezza, non certo perché in questo modo si finisce con il parlare troppo male di Marx e bisogna dunque difendere il fondatore della ditta, ma perché chi la sostiene dimentica che il sogno di Bacone, prima di essere riuscito a «tentare» Marx, è stato il fondamento dell'intera società borghese-capitalistica e lo è tuttora (anzi, lo è sempre di più). Il sogno di Bacone connota un Marx ancora troppo interno al pensiero capitalistico, non certo un Marx che volendosene discostare utopisticamente troppo finisce con l'entrare nell'orbita del totalitarismo. Dal momento che si tratta di una questione cruciale, ci rifaremo qui ai noti esperimenti di Milgram, che non a caso un autore acuto come Zygmunt Bauman considera cruciali per comprendere il pensiero segreto del Novecento.

Bauman è uno dei tanti «marxisti delusi» che la bancarotta politica e morale degli stati socialisti dell'Europa dell'Est ha spinto in Occidente già prima del biennio 1989-90. Persa la fede, ma non la ragione, Bauman è autore di un sorprendente libro sulla classe operaia europea «reale» (e non ideale), che contiene alcune fra le ipotesi più intelligenti formulate dopo il 1945. Di esse la migliore è forse quella che vede nel lungo ed irreversibile processo della economicizzazione del conflitto di classe, base imprescindibile della formazione di sindacati laburisti e di partiti socialdemocratici, l'inesauribile matrice dello svuotamento della critica marxiana dell'economia politica, che era stata a suo tempo concepita per un conflitto radicalmente non economicistico. Il conflitto distributivo costituisce uno stato di cose per cui i cittadini diventano fruitori di diritti, portatori di opinioni, ed infine agenti di pressione politica e di protesta, ed in assenza di altre forme di aggregazione dell'identità, il cittadino si tra-

sforma facilmente in cliente dello Stato, mentre il portatore di opinioni le elabora al di fuori di ogni rapporto interattivo con la comunità, che non può certo essere sostituita dalla comunità illusoria e fantasmatica dei media, e dunque al di fuori anche di ogni rapporto con la propria effettiva esperienza. Dalla integrazione economicistica della classe operaia Bauman è passato a studiare l'Olocausto, cioè l'inquietante problema dello sterminio razziale degli ebrei in quanto ebrei, avvenuto nella Germania di Hitler fra il 1941 ed il 1945. Bauman ritiene acutamente che la spiegazione delle ragioni della crudeltà (e non della crudeltà in generale dalle caverne ad oggi, ma della specifica crudeltà tipica della modernità capitalistica) non possa essere ricercata (come ancora faceva Theodor W. Adorno) nella genesi psicologica e psicoanalitica delle persone crudeli (personalità autoritaria, ecc.), ma sia necessario giungere fino al decisivo livello della legittimazione scientifica della crudeltà (ed è questo il livello che ci interessa per il nostro discorso sul nichilismo). Secondo Bauman, soltanto la pubblicazione nel 1974 di una serie di esperimenti realizzati dal noto psicologo di Yale Stanley Milgram ha permesso di impostare correttamente questo problema. Tali esperimenti consistevano nel mettere persone normali, anche colte ed istruite, in condizioni di impartire scariche elettriche a vittime situate in un'altra stanza con il pretesto di verificare in tal modo i meccanismi dell'apprendimento. Ebbene, di fronte all'autorità del presunto test scientifico, quelle normalissime persone non esitavano nella stragrande maggioranza a provocare una sofferenza a dei perfetti sconosciuti. L'attenzione deve dunque spostarsi dalla personalità, dalle caratteristiche individuali, che non spiegano nulla, al comportamento, in quanto la spiegazione della crudeltà va ricercata esclusivamente nelle strutture storiche e sociali della modernità, nella misura in cui la modernità si definisce come sovranità della legittimazione scientifica su ogni altro tipo di legittimità filosofica o religiosa.

Dall'esperimento di Milgram tireremo anche noi alcune conclusioni, ma prima è forse più corretto segnalare brevemente al lettore quelle che tira Bauman prima di proseguire il filo del nostro ragionamento. In primo luogo, Bauman sostiene che l'evi-

dente e provocatoria scandalosità dei comportamenti messi in luce da Milgram (la «normalità» del male, la sua neutralizzazione tramite la legittimazione scientifica, ecc.) mostra la necessità di rivedere radicalmente la fondazione ortodossa della morale, e di scegliere dunque la centralità del concetto di «responsabilità» che, come sostiene Emmanuel Lévinas, diventa la struttura essenziale, primaria e fondamentale della soggettività. In secondo luogo, Bauman scrive che due sono le matrici sociali della deresponsabilizzazione individuale, il contemporaneo ordinamento scientifico del mondo inteso sia come corpo di idee sia come rete di istituzioni, ed il pensiero utopistico e visionario, che consentirebbe all'uno di stabilire che cosa sia bene per l'altro in nome di una presunta conoscenza delle leggi del progresso e della razionalità sociale complessiva. In terzo luogo, Bauman sottolinea che perché possa scatenarsi realmente la crudeltà dell'ingegneria sociale complessiva bisogna che vi sia una fusione dei due elementi, costituita dalla sottomissione della razionalità scientifica al progetto utopistico (e qui Bauman fa l'esempio dell'Olocausto di Hitler e del Gulag di Stalin, intenzionalmente accomunati).

Ci permettiamo qui di congedarci definitivamente da Bauman, ed anche di sdegnarci per l'incredibile miopia di chi continua a legare insieme crudeltà politica, legittimazione scientifica ed utopismo sociale per non vedere che la maggior parte delle crudeltà del Novecento (dalla guerra americana del Vietnam alla bomba di Hiroshima, dal bombardamento di Dresda alla stessa guerra del Golfo del gennaio 1991) non furono affatto il frutto di un progetto sociale utopistico, ma della normalità della riproduzione capitalistica, soprattutto di quella che si ammantava di liberaldemocrazia e di diritti umani. L'anticomunismo filosofico fa brutti scherzi a tutti, anche ai più informati e competenti. In ogni caso, il punto fondamentale sta nella crucialità degli esperimenti di Milgram, e ad essi bisogna tornare per il discorso che stiamo lentamente sviluppando.

Gli esperimenti di Milgram mostrano infatti alla luce del sole che il riferimento all'autorità della scienza induce e sviluppa comportamenti crudeli ed irresponsabili, e dunque nichilistici,

nella normalità degli interpellati. Il presunto «utopismo» (che è un eufemismo per indicare il comunismo o semplicemente l'anticapitalismo) non c'entra proprio niente. Il problema sta invece in ciò, che l'autorevolezza del discorso scientifico è teoricamente l'anticamera della responsabilità, mentre praticamente lo è invece della più totale e provocatoria irresponsabilità. La grande macchina giornalistica e televisiva della divulgazione scientifica è in generale del tutto ignara di questo cruciale aspetto del problema.

Il biologo francese Jacques Monod ha recentemente analizzato in modo magistrale la questione del rapporto fra scienza e nichilismo, chiarendo come da un lato la scienza non può fare a meno di produrlo incessantemente, mentre dall'altro ne è anche la sola ed unica cura. Monod afferma che «...l'invenzione dei miti e delle religioni, la costruzione di grandi sistemi filosofici possono considerarsi il prezzo che l'uomo ha dovuto pagare per sopravvivere in quanto animale altamente sociale. Come ben sappiamo, esistono altri animali sociali, come le api, le formiche o le termiti, che hanno adottato un metodo assai più affidabile per assicurare la stabilità delle proprie istituzioni, vale a dire la determinazione genetica del comportamento mediante un adeguato cablaggio embriologico del loro sistema nervoso. In realtà l'uomo è il solo animale sociale il cui codice di condotta sia in gran parte trasmesso dalla cultura piuttosto che per via genetica. Questo spiega perché le società umane hanno la propria storia laddove le società animali possono vantare soltanto la loro paleontologia». Chiarissimo. Il fatto è però — aggiunge Monod — «...che nella sua evoluzione la scienza ha preso man mano d'assalto e completamente distrutto i fondamenti stessi dei vari sistemi di valori che dai tempi preistorici ad oggi erano serviti da struttura etica alle società umane... e che quindi i concetti tradizionali, posti da tempo immemorabile a fondamento etico delle società umane consistono tutti in ontogenesi immaginarie, nessuna delle quali regge più all'indagine scientifica. Le società moderne, teoricamente fondate sulla scienza, si sforzano ancora di conservare le idee tradizionali o una qualche loro versione modernizzata. Questa contraddizione genera tensioni intollerabili,

sotto la minaccia delle quali le società finiranno con il crollare, se non avranno definita, accettata e rispettata una base radicalmente nuova su cui edificare il loro sistema di valori».

Sono citazioni lunghe, ma ne vale la pena, perché toccano il cuore della questione. Continua Monod: «Nonostante tutti i cambiamenti storici, un concetto è rimasto, invariante, sino ad un'epoca recente, cioè che un *qualche* fondamento immutabile del sistema di valori esistesse davvero e fosse possibile trovarlo o riconoscerlo. Ed è questo concetto — più di ogni altro essenziale in qualunque sistema etico, pietra angolare di ogni struttura sociale, unico surrogato (ancorché poco affidabile) del codice genetico — che ora la scienza ha distrutto, ridotto ad una assurdità, relegato al rango di un'insensata illusione». E Monod afferma in modo lapidario: «Tutti sappiamo che c'è stata una pletora di scritti e di discorsi benevoli e sistematicamente ottimistici sulla scienza, che l'hanno presentata come un'attività esclusivamente costruttiva e creativa. L'immane potenziale distruttivo del metodo scientifico è stato ampiamente ignorato, in parte, credo, non per ignoranza, ma per paura di affrontarlo».

Siamo già qui nel cuore del tema filosofico del nichilismo, che affronteremo più diffusamente nella seconda parte di questo scritto. Ma già qui Monod dice l'essenziale, cui resta ben poco da aggiungere: il nichilismo non consiste nella perdita del fondamento, ma nella paura di affrontare le conseguenze della perdita del fondamento. Monod definisce «alleanza animistica» l'idea che l'universo culmini ed abbia come coronamento l'Uomo, e sostiene che la teoria dell'evoluzione, formulata dapprima da Buffon e Lamarck e poi con più efficacia ed in maniera più probante da Darwin, non riuscì a distruggere questo metafisico animismo, ma finì anzi con il nobilitarlo ulteriormente. È duro accettare l'estraneità dell'uomo nel cosmo, la sua casualità, la sua finitudine e la sua solitudine. Per finire Monod scrive queste parole pesanti come pietre: «I paesi occidentali liberali e capitalisti rinviano ancora ipocritamente a un nauseabondo miscuglio di religiosità giudaico-cristiana, diritti umani "naturali", un utilitarismo terra terra ed un progressismo ottocentesco. Dai paesi marxisti si leva una strabiliante cortina fumogena fatta di storicismo

e materialismo dialettico assurdo. Mentono tutti e sanno di mentire. Nessuna persona intelligente e colta, in nessuna di queste società, crede davvero alla validità di questi dogmi. Più sensibili e più impazienti, i giovani sono consapevoli delle menzogne e si ribellano contro di esse, facendo emergere con forza le intollerabili contraddizioni esistenti all'interno delle società moderne. Smettiamola di illuderci che sia sempre stato più o meno così, in passato. Gli uomini primitivi credettero fermamente nei miti che guidavano tutta la loro vita. Le società medioevali credettero nel paradiso, nell'inferno e nel peccato. Gli uomini della Rivoluzione Francese credettero nei diritti naturali ed inalienabili dell'uomo. Lenin e Trotzkij nutrirono una fiducia assoluta nel materialismo storico e nella sua formale promessa di una società senza classi, libera da contraddizioni».

Per ora possiamo chiudere con Monod, anche se lo riprenderemo in seguito su di un punto cruciale. È possibile sostenere che egli sia ingeneroso verso il materialismo storico, di cui nella sua stessa Francia Louis Althusser dava una versione del tutto priva di «ontogenesi immaginarie» e di fondamenti metafisici. È però anche giusto riconoscere che è difficile trovare tanta lucidità su questioni fondamentali. La sua stessa violenza verbale (nauseabondo miscuglio, strabiliante cortina fumogena, ecc.) è necessaria per scuotere la pigrizia mentale di un lettore eventualmente distratto. Prima di essere costruttiva, la scienza è una forza distruttiva. Essa nullifica ed annichila ogni ontogenesi immaginaria. Essa non lascia pietra su pietra. Essa induce a comportamenti aberranti come quelli rivelati da Milgram, e nello stesso tempo non c'è alternativa alla irreversibilità dello sfondamento concettuale dei postulati metafisici. A questo punto, il lettore è già stato condotto al centro del problema, e possiamo passare alla specificazione politica del nostro dilemma teorico. Da un lato è in nome della scienza che si inducono i comportamenti estremi ed i sacrifici supremi (Milgram). Dall'altro, è proprio la scienza a distruggere non solo le «ontogenesi immaginarie» ma qualunque fondamento (Monod). Apparentemente, i comportamenti estremi vengono richiesti in nome di nulla. Questo, infatti, è il nichilismo, il convitato di pietra. Vediamo dunque ora come

tutto ciò si specifichi nei comportamenti etici e politici del comunismo storico novecentesco fino alla grande crisi del 1989 ed agli esiti più recenti.

Il silenzio di Anna Seghers e l'avvento del sosia socializzato

Tutti ripetono che nel 1989 il comunismo storico novecentesco è stato sconfitto, ma non vi sono testimoni credibili della battaglia in cui ciò sarebbe avvenuto. A suo tempo il protagonista della *Certosa di Parma* di Stendhal, Fabrizio del Dongo, partecipò materialmente alla battaglia di Waterloo del 1815 senza riuscire a capire l'insieme della battaglia stessa ma sperdendosi inevitabilmente in esperienze staccate da lui personalmente vissute. La battaglia di Waterloo fu l'anticamera della restaurazione, ed è infatti giusto quanto rilevato dallo storico francese François Furet nel febbraio del 1991 in una conferenza a Roma. La cosiddetta «gloriosa rivoluzione» del 1989 fu a tutti gli effetti una restaurazione. Le rivoluzioni storiche infatti, come quella francese e quella sovietica, avevano di mira un mondo nuovo da costruire, mentre all'Est, al contrario, si è trattato di tornare ai principi della democrazia elettorale pluralistica ed alle istituzioni della proprietà privata e del mercato, che esistevano già da lungo tempo.

Ineccepibile. Esultare per le restaurazioni è sempre vagamente osceno, anche se Napoleone Bonaparte non ha più nulla a che fare con il grande Massimiliano Robespierre. È bene però chiedersi che tipo di «comunista» era quello che è crollato così in fretta e che da tempo non sapeva ormai più gramscianamente «egemonizzare» la società e la cultura dei paesi da lui governati ed amministrati. La nostra tesi fondamentale è che quel tipo di comunista era diventato essenzialmente un completo nichilista, nel senso di qualcuno (per riprendere l'impostazione di Monod) che aveva ormai paura di guardarsi dentro e di prendere atto della consumazione dei due fondamenti (l'uno pratico, il partito, l'altro teorico, il marxismo), anzi delle due ontogenesi immaginarie, sui cui si «fondava» la propria autocomprensione del presente storico in cui viveva ed era collocato.

È sempre difficile vivere il proprio presente come storia, e non a caso il grande marxista americano Paul Sweezy ha intitolato così un suo illuminante libro. È curioso che nel 1923 Lukács abbia acutamente diagnosticato l'impotenza del pensiero borghese-capitalistico ad attuare una sincera e realistica autostoricizzazione, e che questa impotenza abbia invece finito con il caratterizzare proprio il livello medio della coscienza comunista novecentesca. Secondo Lukács il pensiero borghese, eternizzando le categorie economico-sociali che gli fanno da presupposto, ne naturalizza il fondamento, ed in questo modo non può accedere alla comprensione del presente come storia. La naturalizzazione del fondamento della dialettica storica è però stata qualcosa di tipico anche e soprattutto del pensiero comunista dopo la morte di Lenin, avvenuta nel 1924, in quanto quest'ultimo si è affidato alla immaginaria ontogenesi (per dirla con Monod) dell'automovimento delle forze produttive e della presunta incapacità del capitalismo a svilupparle. Riflettendo la storia come natura e non come processo generato dalle azioni concrete dell'uomo sociale diviso in classi ed in sessi, il comunista ha molto spesso parlato quando avrebbe dovuto tacere e taciuto quando avrebbe dovuto parlare. È questa un'inevitabile conseguenza del modo malsano di percepire il proprio ruolo storico. La deresponsabilizzazione non è solo una malattia psicologica della volontà individuale debole, ma è una determinazione essenziale di un pensiero che nichilisticamente trasferisce altrove la propria autonomia di giudizio. Il soggetto che preventivamente indebolisce la propria coscienza morale e la propria consapevolezza scientifica (nel doppio significato di *Gewissen* e di *Bewusstsein*) socializza soltanto il nulla che si è costruito. Diventa un doppio di se stesso, un sosia socializzato, il prototipo del vero nichilista. La generazione degli anni Trenta (ma non solo) ha ben conosciuto questo processo. Scrive il noto marxista austriaco Ernst Fischer: «..Stalin è stato presentato realisticamente come luminosa figura paterna e le difficoltà dell'industria e dell'agricoltura sovietiche sono state presentate realisticamente come opera diabolica di deviazionisti e di spie. Gli imputati dei processi di Mosca, e poi quelli di Budapest, di Sofia e di Praga

sono stati realisticamente presentati come traditori e criminali nati, e la storia mondiale come una lotta di giganteschi apparati di spionaggio, come un mostruoso romanzo giallo. Ciò che è quasi incomprensibile è che la maggioranza di noi comunisti, dotati di ragione e di capacità di giudizio, abbiamo visto la realtà proprio in questi termini finendo con il crederci, in una incredibile frattura dell'Io. Da una parte l'Io, l'individuale, apparentemente autonomo, condizionato dalla nascita e dall'infanzia, e perciò rifiutato come "individualistico" e "piccolo-borghese", e dall'altra parte l'altro Io, il sosia socializzato, sorto dal magma della comunità, rafforzato dal "punto di vista di classe" e dalla "partiticità", e che rinuncia alla soggettività per l'oggettività».

È questo un testo quasi perfetto nella sua completezza, ed è tipico di un viennese colto che conosce sia la filosofia che la psicoanalisi. Fischer non affronta però il problema essenziale, che è quello della produzione storica di massa di sosia socializzati. L'incredibile frattura dell'Io porta alla duplicazione cancerosa ed incontrollata di Io individuali che vivono la propria identità con vergogna e senso di colpa e di Super-Io classisti e comunisti che si identificano con la superiore saggezza del partito e dei suoi dirigenti. Abbiamo infatti non solo una sorta di «falsa coscienza» (che è poco), ma una falsa coscienza *necessaria* che nasce dal magma della comunità e tocca la maggioranza di chi si vuole soggettivamente comunista e marxista. Abbiamo infine il sacrificio *inutile* della soggettività per avere in cambio l'oggettività, un sacrificio tragicamente inutile perché in questo modo l'oggettività non viene affatto raggiunta. L'anima viene venduta al diavolo per *niente.*

Vorremmo insistere con il lettore su questo punto cruciale. Il mito di Faust e di Mefistofele ci dice che in fondo si può vendere l'anima per qualcosa, e si tratta allora di vedere se questo qualcosa la vale (giovinezza, bellezza, sapienza, potere, ricchezza, gloria, ecc.). Se questo qualcosa la vale, ogni moralismo sarà inutile. La vendita prima o poi avverrà. Ma solo un vergognoso sciocco la vende per nulla, senza ottenerne alcuna utilità né per sé né per gli altri. Il sosia socializzato non ha ottenuto in cambio una felicità presente o una immortalità futura. Egli ha venduto

l'anima per l'illusione che la sola salvezza fosse la catarsi collettiva del Partito e della Classe divinizzati, ed il risultato si è visto nel 1989, ad Est come ad Ovest del muro.

Prendiamo il caso dello sconcertante silenzio della scrittrice comunista tedesca Anna Seghers durante il processo a Walter Janka, tenutosi nella defunta DDR nel 1957. Janka, veterano comunista degli anni Trenta, combattente antinazista, emigrato politico, costruttore della DDR, è processato per aver «progettato» di compiere un viaggio a Budapest nell'ottobre 1956 per mettere in salvo il filosofo ungherese Lukács. Si noti che il «progetto» del viaggio, che non fu poi mai realizzato, veniva direttamente dalla scrittrice Anna Seghers, intoccabile «mostro sacro» della giovane letteratura comunista della DDR. Anna Seghers non avrebbe rischiato molto parlando, eppure durante il processo non dice una parola, e lascia condannare lo sfortunato Janka a molti anni di prigione. Per il suo cassetto scrive poi — senza mai pubblicarla in vita — una novella intitolata «Il giudice giusto», in cui il processo Janka è metaforicamente disapprovato. La novella sarà pubblicata soltanto dopo la morte della Seghers, e poco prima escono anche le memorie di Janka sul processo e sull'ingiustizia subita. Il caso Janka-Seghers produce una delle più ampie ed animate discussioni pubbliche avvenute in Germania nel 1990, l'anno cruciale dell'unificazione tedesca avvenuta nella forma dell'annessione della DDR nella repubblica federale.

Nel silenzio di Anna Seghers ci sta in controluce il dramma del nichilismo della coscienza comunista del Novecento. Ovviamente, esempi come questo ce ne sono stati migliaia, e forse la somma delle piccole inutili vigliaccherie è ancora più importante di una sola vigliaccheria esemplare. Il caso sarebbe meno inquietante se Anna Seghers fosse stata minacciata di dolore fisico o tortura, e le fossero stati posti innanzi gli strumenti di tormento, come pare avvenne per Galileo prima della nota abiura. Non si tratta neppure della vanità del notabile ormai «sistemato», che non vuole perdere ricchezze, potere ed onori. No, purtroppo Anna Seghers stette zitta spontaneamente, perché evidentemente pensava che la menzogna fosse utile alla causa storica dei lavo-

ratori e del socialismo. Certo, solo la nòttola di Minerva, che giunge la sera alla luce del crepuscolo, può illuminarci sul senso dell'intero svolgimento della giornata. L'esito funesto del 1989 ci segnala *anche* che la menzogna fu inutile. È evidente che allora Anna Seghers non poteva conoscere questa inutilità ed esserne anche moralmente consapevole.

Il Socrate platonico si era comportato in modo meno irresponsabilmente nichilista. È giusto rilevare che neanche lui aveva osato prendere di petto apertamente le vere motivazioni per cui era stato sottoposto a processo (il suo rifiuto ideale e politico della democrazia come potere dei molti sui pochi), ed era ripiegato nella minuziosa confutazione delle due accuse che gli erano state contingentemente mosse (corrompere i giovani e non credere negli Dei). In modo trasversale ed ellittico egli si era comunque in qualche modo difeso, come testimonia l'*Apologia* platonica. In questa sede, tuttavia, il caso Socrate ci fuorvierebbe, in quanto Socrate visse prima dell'avvento del nichilismo moderno. Il processo Janka è invece un episodio del nichilismo comunista novecentesco, ed è *esclusivamente* per questo che lo abbiamo qui evocato. Volendo applicare alla Seghers il modello teorico di Monod, diremo che essa tace non certo perché non si basa su nessun fondamento, ma proprio perché si orienta sulla base di fondamenti inesistenti da lei creduti reali e su ontogenesi immaginarie (il partito, la classe, il senso della storia, i superiori interessi del socialismo, ecc.). L'Io sparisce di fronte al sosia socializzato, ed il sosia socializzato tace, mentre l'Io sublima il proprio senso di colpa consegnando ai segreti del cassetto una irrilevante novella. La scrittura come compensazione di una impotenza celebra qui uno dei suoi massimi trionfi.

Diciamo allora che il silenzio di Anna Seghers equivale al premere del bottone delle scariche elettriche negli esperimenti di Milgram. In entrambi i casi la legittimazione dell'irresponsabilità rimanda ad un fondamento creduto assoluto ed in realtà inesistente (la scienza in generale in un caso, la scienza proletaria di cui è titolare storico il partito comunista, nell'altro). Il lettore attento potrebbe a questo punto rilevare che si sta forse dando eccessiva importanza ad un caso limite e marginale come è quello

di un processo politico. Non lo crediamo. Fu a suo tempo rilevato che la «tipicità» di una situazione non consiste per nulla nella «medietà» statistica dei comportamenti, ma in una particolare eccezionalità rivelatrice. Mentre nella cause civili e nei processi penali hanno grande rilevanza elementi accidentali come l'onestà del giudice e l'abilità del difensore, nei processi politici è la «storia» nella sua nuda brutalità che si fa beffe dell'illusione giuridica. Dimitrov non fu assolto nel 1933 perché non aveva partecipato all'incendio del Reichstag, ma perché la magistratura liberale di Weimar non era ancora stata sufficientemente normalizzata da Hitler. A suo tempo il comunista ungherese Rakosi chiese ai suoi giudici quale fosse la loro ragion d'essere storica, ed in questo richiamo assoluto alla storia, tipico dell'atmosfera del messianesimo culturale comunista delle origini, cioè degli anni Venti, sta il segreto della questione. Nel nostro caso il problema non è il processo a Janka. Purtroppo nel Novecento i processi a comunisti disinteressati ed onesti da parte della classe burocratica sono stati la normalità. Il problema è sempre e soltanto il silenzio di Anna Seghers, atto «tipico» del sosia socializzato.

Siamo così costretti a rivolgerci al metodo genealogico-materialistico marxista, ed a cercare le tracce della produzione della coscienza del sosia socializzato in un livello strutturale. Se la matrice della coscienza non può marxianamente che essere l'essere sociale, bisognerà cercare nelle forme di produzione e di proprietà (sia capitalistiche che «socialistiche») la genesi in qualche modo tendenzialmente necessaria di forme di coscienza statalizzate e nichilisticamente deresponsabilizzate.

Dalla proprietà privata alla proprietà statale e dalla coscienza privata alla coscienza statale

L'essere sociale produce la propria coscienza. È questa a nostro avviso la formulazione elementare (e pertanto complessa ed enigmatica) della filosofia del materialismo storico. Essa non coincide integralmente con la nota formula engelsiana del primato dell'essere sul pensiero, perché il termine «essere» richie-

de specificazioni ulteriori che rendono l'essere naturale e l'essere sociale teoricamente inassimilabili. La filosofia del marxismo è dunque una ontologia dell'essere sociale e non un materialismo dialettico. Nel linguaggio di Monod, il materialismo dialettico non è che uno dei tanti «fondamenti», delle tante ontogenesi immaginarie destinate a non resistere all'incremento necessariamente nichilistico e distruttivo della consapevolezza scientifica. Tutto ciò non ha letteralmente nulla a che vedere (ed anzi le si oppone recisamente) con la nota tesi del «marxismo occidentale» che separa nettamente il mondo naturale ed il mondo sociale, finendo così con lo sfociare in un antimaterialismo ed in un idealismo programmatico. Jacques Monod, grande biologo e nello stesso tempo nemico di quell'«essenzialismo biologico» che pretende ridurre i comportamenti umani alle loro determinazioni genetiche integrali, scrive: «In certi ambienti filosofici francesi è sempre più di moda negare ogni significato e valore al concetto di "essenza umana". Nessun biologo considererebbe questo atteggiamento altro che una mera stupidaggine. Il concetto di essenza umana rappresenta a mio parere il problema più importante ed affascinante di tutti, poiché abbraccia nello stesso tempo interrogativi genetici, embriologici e fisiologici ed aspetti culturali, linguistici, psicologici ed estetici». Torneremo su questa formulazione quando ci occuperemo del paradigma originale di Marx. Per ora è bene mettere definitivamente a fuoco il tema della genesi della coscienza del sosia socializzato, che è ad un tempo anche il tema della prognosi della sua privatizzazione. Per farlo, sarà bene richiamare brevemente per comodità del lettore la concezione materialistica della proprietà in Marx, che riteniamo estremamente valida e profonda, ed in ogni caso a tutt'oggi ancora insuperata.

Marx sostiene che «...voler dare una definizione della proprietà come di un rapporto indipendente, di una categoria a parte e di un'idea astratta e eterna, non può che essere un'illusione di metafisica o di giurisprudenza», dal momento che «in ogni epoca storica la proprietà si è sviluppata diversamente ed in una serie di rapporti sociali completamente differenti. Così,

definire la proprietà borghese non significa altro che descrivere tutti i rapporti sociali della produzione borghese».

Nella descrizione di questi rapporti sociali riteniamo che entrino anche le forme di coscienza fondamentali, purché ovviamente non si pretenda di dedurle meccanicisticamente da un presunto «fattore economico» invariante. Vorremmo dunque muoverci secondo un'ispirazione marxiana, senza ovviamente alcuna pretesa di «ortodossia». Nei *Grundrisse* Marx definisce il significato originario di proprietà come *rapporto con le condizioni della produzione*. Con queste ultime, non con quelle del consumo, poiché «persino dove non rimane altro da fare che trovare e scoprire, ciò richiede già uno sforzo, un lavoro — come nella caccia, nella pesca, nella pastorizia — e la produzione (cioè lo sviluppo) di certe capacità da parte del soggetto. E inoltre, le condizioni in cui si può prendere quello che c'è senza alcuno strumento (ossia senza prodotti del lavoro già destinati essi stessi alla produzione) senza trasformazione (che avviene già persino nella pastorizia), devono essere considerate come condizioni rapidamente transitorie ed in nessun caso normali, nemmeno alle origini».

La proprietà come rapporto con le condizioni della produzione è però solo una determinazione generale ed astratta. Il generale isolato dal particolare è un'astrazione che non esiste concretamente da nessuna parte. Storicamente, occorre comprendere che il concetto di proprietà privata non è affatto contrapposto a quello di proprietà comune in senso generale, ma a quello di proprietà pubblica, il che implica che la comunità originaria deve aver già assunto una qualche forma di organizzazione statuale. Si tratta di una questione cruciale, che riteniamo quasi altrettanto importante della questione del plusvalore, e che invece è stata troppo spesso trascurata da generazioni di marxisti. Ritenere che Marx opponesse categorialmente la proprietà privata alla proprietà comune e non alla proprietà pubblica significa confondere Marx con Rousseau, che infatti faceva questa confusione (forse nel Settecento non gravissima). La proprietà privata all'origine non è infatti appropriazione di lavoro altrui, ma indica un processo di separazione dalla proprietà comune del-

l'organizzazione politica preesistente. Il termine latino *privatus* designa inizialmente un rapporto di privazione-esclusione dal godimento dell'*ager publicus*. Quest'ultimo si presenta presso i Romani come «esistenza economica particolare dello Stato *accanto* ai proprietari privati, sì che questi propriamente sono proprietari *privati* come tali, in quanto erano esclusi, erano privati, come i plebei, dal godimento dell'ager publicus».

La proprietà privata si contrappone dunque alla proprietà pubblica, mentre a rigore bisogna chiamare proprietà individuale (e non privata) quella che si contrappone a quella comunitaria laddove la proprietà originaria comune non è ancora scomparsa del tutto. In proposito Marx distingue — come è noto — fra la *forma germanica* antica, in cui la comunità non esiste come stato e come polis ma solo come riunione e come assemblea di liberi guerrieri, e la *forma asiatica*, in cui c'è bensì già a tutti gli effetti lo Stato, ma non la proprietà privata, perché la comunità, presupposto della proprietà, si presenta come «sostanza di cui gli individui sono meri accidenti, o della quale sono elementi puramente naturali». Per un insieme di condizioni — tra cui la necessità del lavoro collettivo per l'irreggimentazione delle acque ha notevole importanza — il *processo di autonomizzazione* dell'individuo dalla comunità non si è sviluppato, non è nato uno *zoon politikon*, un individuo che, dentro ed attraverso la comunità, sia riuscito ad isolarsi e ad uscire dallo stato gregario originario.

Vorremmo che il lettore non si annoiasse troppo e non si perdesse in questo filo del discorso, e nello stesso tempo riteniamo che senza questo faticoso sforzo filologico-genealogico non si potrà mai arrivare alla questione del nichilismo. Noi vogliamo infatti correlare una certa coscienza nichilista ad una certa coscienza proprietaria, mentre non ci interessa per nulla la stucchevole lamentazione sulla assenza dei cosiddetti Valori. È bene allora elencare le quattro determinazioni essenziali che ci sembrano tipiche della proprietà «storica», cioè di quella postcomunitaria. In primo luogo, è proprietà privata in quanto contrapposta a pubblica ed è originata da un processo di esclusione-separazione. In secondo luogo, è proprietà individuale in

quanto il singolo individuo si autonomizza dalla comunità. In terzo luogo, è proprietà dell'individuo che lavora, e sulla base del lavoro viene allora giusnaturalisticamente legittimata (Locke, ecc.). In quarto luogo, è proprietà che nascendo originariamente come esclusa-separata dalla proprietà pubblica (Marx afferma nei *Manoscritti* del 1844 che «in genere la proprietà privata consiste nella divisione») si trasforma dialetticamente in escludente-separante nei confronti degli altri membri della società, cui sono negate le possibilità di accesso e disposizione sulle condizioni di lavoro, sui mezzi di produzione del proprietario privato-privante. Questa esclusione degli altri membri della comunità-stato dalle possibilità di disposizione sui mezzi di produzione, rimarrà la determinazione fondamentale della categoria di proprietà privata anche nelle diverse e successive forme, quando non si baserà più sull'individuo che lavora.

Siamo così giunti finalmente alla proprietà privata capitalistica, coronamento e realizzazione perfetta del rovesciamento dialettico della forma esclusa-separata in forma escludente-separante e della legittimazione del consumo attraverso il lavoro in legittimazione attraverso il tranquillo e giuridicamente consacrato non-lavoro. A seconda infatti che i privati siano lavoratori o non lavoratori, la proprietà privata assume un carattere differente. Se la proprietà è condizione della produzione, oltre che rapporto con le condizioni della produzione, la proprietà-privata del non-lavoratore comporta la non-proprietà del lavoratore, la sua espropriazione. È qui che l'impostazione di Marx si differenzia da quelle, pur interessanti, di K.A. Wittfogel, di Karl Popper, di Louis Dumont, e di altri studiosi del rapporto fra proprietà ed individuo, fra proprietà e singolo.

È bene infatti chiarire ancora due possibili equivoci, prima di sboccare finalmente nella pianura del problema del rapporto fra proprietà e coscienza che ci siamo posti all'inizio di questa analisi. In primo luogo, non ci sembra affatto giusto dire che la proprietà non è che una mera apparenza giuridica (*Schein*), e dunque la proprietà pubblica del socialismo reale non era che integrale proprietà privata capitalistica (Amadeo Bordiga, Charles Bettelheim, ecc.), dal momento che il capitale è una fun-

zione della produzione, e non un titolo giuridico di proprietà legale di mezzi di produzione. Se il privato si contrappone al «pubblico» in qualche modo già statualizzato ed ha come determinazione essenziale la procedura di esclusione-separazione dei non-proprietari, il socialismo reale non era un normale capitalismo già prima del 1989, e c'è infatti bisogno di una «restaurazione» — come correttamente dice Furet (che poi è felice di questo, ma questa è un'altra questione) — per ripristinare questo essenziale meccanismo di esclusione-separazione. In secondo luogo, bisogna comprendere che il fantomatico individuo originario che si autonomizza dalla comunità scoprendo la propria «singolarità» rispetto ad essa è appunto soltanto l'individuo singolo, e non l'individuo privato. Ad esempio, K.A. Wittfogel costruisce un intero voluminoso libro, il *Dispotismo Orientale* (dai cui rami provengono i vari Luciano Pellicani, Domenico Settembrini, Agnes Heller, redattori della rivista italiana paradossalmente denominata «Mondo Operaio» [sic!], ecc.), sull'opposizione, di antichissima data, tra l'Oriente, in cui l'assenza di proprietà privata porterebbe inevitabilmente al dispotismo, e Occidente, culla della proprietà privata, e quindi fonte della libera attività dell'individuo, intraprendenza, autonomia intellettuale, ecc. Se però originariamente il singolo ed il privato sono tutt'uno, con lo sviluppo storico diventano determinazioni diverse; quella che nel capitalismo si conserva come dominante e fondamentale è la privata, mentre l'individuale coesiste con essa, ma in posizione subordinata, fino a trasformarsi nel suo opposto, in sociale.

È bene allora ribadire che in sociale si trasforma la proprietà individuale del capitalista singolo, e *non* la proprietà privata, costitutiva del capitalismo stesso. Quest'ultima, però, perdendo una delle sue determinazioni originarie, divenendo proprietà privata priva di individualità, perde un suo originario punto di forza, ed è posta in questo modo una premessa per il superamento della proprietà privata capitalistica.

Abbiamo seguito in questa analisi l'impostazione filologica di Andrea Catone, il marxista italiano che a nostro parere ha saputo meglio dipanare un gomitolo storico e concettuale tanto intricato. Vorremmo ora procedere oltre in un continente teorico

sconosciuto, che forse soltanto Alfred Sohn-Rethel ha cercato di esplorare, il rapporto fra proprietà e forme di coscienza. È giunto infatti il momento di spiegare i troppi silenzi di troppe Anna Seghers riformulando l'analisi marxiana della coscienza del *cittadino* sulla base del nuovo essere materiale della figura del *compagno* del comunismo storico novecentesco. L'ipotesi è, in breve, che il compagno abbia socializzato la proprietà privata del capitalista, e non la sua proprietà individuale, finendo così con il socializzare anche inevitabilmente una forma di coscienza alienata, e nichilistica appunto nel senso meno nobile del termine. Questa socializzazione è divenuta così instabile da determinare una sua inopinata ed inedita riprivatizzazione capitalistica e liberaldemocratica. In breve, la riprivatizzazione della coscienza comunista accompagna la riprivatizzazione della proprietà statale, nelle sue due varianti del socialismo reale e del keynesianesimo occidentale. Una nuova coscienza comunista di massa non potrà dunque svilupparsi senza una contestuale nuova concezione della proprietà socialista e dell'appropriazione comunista delle condizioni della produzione sociale di oggi, al di là del semplice «rovesciamento» della proprietà privata in proprietà statale.

Non crediamo certo di aver scoperto con questo nulla di nuovo. In accordo su questo con il commissario Maigret, abbiamo sempre creduto che «quando c'è un problema non bisogna mai cercare le risposte prima di sapere la domanda che conta». Alla domanda se le forme di proprietà dell'essere sociale determinino le forme di coscienza sociale bisogna rispondere non solo di sì (il che resta ancora lapalissiano), ma iniziare a sviluppare appunto le determinazioni di questa correlazione essenziale.

Tutto ciò appare per esempio evidente se si indagano in modo materialistico le forme di coscienza sociale messianica di Gesù di Nazareth, e di come queste forme di coscienza siano del tutto estranee alla cosiddetta «dottrina sociale» della Chiesa cattolica di oggi. La Chiesa cattolica wojtiliana, infatti, non «tradisce» affatto il messaggio sociale evangelico di Gesù, ma non ne è neppure lontanamente in grado di comprenderlo, dal momento che lo interroga con categorie tratte dal giusnaturalismo sorto sul

terreno degli albori della proprietà capitalistica moderna a partire dal Cinquecento (laddove il cosiddetto «medievalismo» non è che l'evocazione estetizzante alla Hans von Balthasar di un organicismo emotivo che scalda i cuori della comunità in preghiera). Interrogato sulla base di queste categorie giusnaturalistico-privatistiche, il messaggio evangelico si socializza oggi nella forma della opposizione fra solidarietà ed egoismo, cioè della correzione del potere della proprietà privata identificata con la razionalità economica e con la democrazia politica per mezzo di una «disposizione d'animo» caritatevole. La «giustizia» diventa così lo spazio di una correzione etica dell'economia assunta come sfondo epocale delle azioni umane.

Gesù di Nazareth non conobbe ovviamente mai la proprietà privata capitalistica, la divisione del lavoro della grande fabbrica automatizzata, la formazione di un mercato del lavoro salariato, l'esclusione-espropriazione dei proletari, l'estorsione del plusvalore assoluto e relativo. Egli conobbe la proprietà individuale parcellare, le sopravvivenze della proprietà comunitaria tribale primitiva, le rare manifestazioni della proprietà privata schiavistica importata in Palestina dai Greci e dai Romani, e soprattutto la proprietà religioso-statale del modo di produzione antico-orientale classico, fondata sulla centralità assoluta del Tempio come redistributore di risorse politico e burocratico. Non a caso egli voleva infatti «purificare il tempio», e non certo abolire la proprietà privata dei mezzi di produzione. La purificazione del tempio, però, e l'annuncio dell'anno di misericordia del Signore che a quest'ultima era intimamente legato, facevano parte di una proiezione coscienziale assolutamente «comunista», se si tiene a mente che il comunismo evangelico di Gesù non era affatto il ristabilimento di una sorta di comunitarismo primitivo, ma la socializzazione egualitaria di condizioni di produzione (e dunque di proprietà) già compiutamente «pubbliche». L'equivalente ebraico dell'*ager publicus* indoeuropeo e romano era infatti la proprietà pubblica indivisa del Tempio del Dio signore e padrone del popolo. Il terrore che la Chiesa burocratizzata prova verso la divulgazione della figura del Gesù storico è dunque assolutamente giustificato. Solo una integrale de-

storicizzazione della sua figura profetica e messianica può essere infatti compatibile con la legittimazione di una «dottrina sociale» che assume il capitalismo «umanizzato» come quadro e come cornice della sua azione pastorale.

L'insieme del pensiero di Karl Marx sulla proprietà diviene incomprensibile senza avere ben presente la dialettica del *borghese* e del *cittadino*. Il borghese si costituisce sulla base materiale della proprietà privata, separante-escludente, mentre il cittadino si costituisce sulla base ideale della proprietà individuale, da cui parte per stabilire un equo e giusto contratto sociale con tutti gli altri cittadini come lui. In questo sogno libertario ed egualitario non ci sarebbe nulla di male, se la proprietà individuale non fosse ormai divenuta con lo sviluppo del modo di produzione capitalistico una dimensione subalterna ed impotente della proprietà privata stessa. Il conflitto fra reale ed ideale che ne nasce (e da cui nasce fra l'altro anche la trama dell'ottocentesco romanzo borghese di formazione) vede il borghese sempre vincitore sul cittadino, che perde sistematicamente benché sia sempre spiritualmente più nobile ed elevato. È curioso che oggi la cosiddetta «ideologia della cittadinanza» (Ralf Dahrendorf, *staff* intellettuale del Partito Democratico della Sinistra in Italia, ecc.), che sostituisce il conflitto di classe basato sulla strutturalità della separazione-esclusione prodotto dalla proprietà privata capitalistica con la richiesta della «pienezza dei diritti» goduta appunto da una improbabile ma sempre evocata «classe unica dei cittadini», risolva il problema della scissione fra borghese e cittadino con l'unificazione ostentata dei due termini. È il caso di dire popolarmente che ci sarebbe da ridere se non ci fosse da piangere. Da un punto di vista storico e filologico il *citoyen* è un prodotto della rivoluzione francese, ed è storicamente scorretto dimenticare che la rivoluzione francese voleva generalizzare la proprietà individuale, non la proprietà privata. Quando il *cittadino* smette di elaborare in modo fantasmatico le impossibili ed irrealizzabili determinazioni dei diritti dell'Uomo, ed inizia a criticarne in modo scientifico (nel senso «distruttivo» che dà a questa parola Jacques Monod nella citazione già riportata che non vorremmo il lettore dimenticasse) le

illusioni, ha di fronte a sé soltanto due possibilità concrete: tornare ad essere soltanto un *borghese*, anche se non sarà mai più un borghese come prima, pieno di inquietudini e di «coscienza infelice», oppure passare ad essere un *compagno*, cioè un cittadino che ha compreso fino in fondo che l'unico perseguimento possibile della proprietà individuale nelle condizioni tecnologiche moderne, cioè il *lavoro associato e liberato*, è appunto il superamento della proprietà privata, di cui la proprietà capitalistica è l'integrale ed insuperabile realizzazione storica.

La «cittadinanza» moderna di cui parlano gli intellettuali liberaldemocratici delle ricche metropoli capitalistiche non è dunque che la generalizzazione fantastica di una impossibile condizione «borghese» estesa a tutti. La comunità di genere viene immaginata nella forma della rimozione delle differenze di classe, ed in questo caso è possibile affermare paradossalmente che la liberaldemocrazia è un femminismo per soli uomini. La comunità sororale ed interclassistica del femminismo, in cui l'essere Donna sublima le noiose ed economicistiche differenze di classe, è appunto la duplicazione e la «sessuazione» della fantasticheria interclassistica degli intellettuali liberaldemocratici. In questa sede è irrilevante far notare che la trasformazione del PCI in PDS, avvenuta in Italia fra il 1989 ed il 1991, si è ideologicamente autorappresentata appunto attraverso un'inedita alleanza fra liberaldemocrazia maschile e separatismo di genere femminile (Ralf Dahrendorf e Luce Irigaray e — scendendo ovviamente giù per li rami — Paolo Flores d'Arcais e Livia Turco). È invece più interessante giungere al cuore del problema che ci interessa, e studiare le conseguenze di una trasformazione *non riuscita* del cittadino in compagno, e la conseguente ricaduta del compagno in borghese.

È bene infatti tenere a mente questo. Il cittadino nel Novecento è una condizione fantasmatica ed instabile per ragioni strutturali (la presenza della proprietà privata capitalistica e dei suoi effetti separanti-escludenti). Il cittadino è una condizione astratta ed esistenziale della coscienza individuale, praticamente è possibile soltanto essere un borghese o un compagno. Un compagno malriuscito non retrocede mai però a cittadino, ma de-

grada inevitabilmente a borghese o a neo-borghese. In questa formulazione un po' provocatoria non vediamo però niente di estremistico o di paradossale. Ci sembra giusto insistere sul fatto che il «compagno fallito» è qualcuno che *privatizza* la sua coscienza, e dunque appunto qualcuno che non la *individualizza* per nulla. Se egli infatti socializzasse la sua coscienza individualizzata, non diventerebbe un sosia socializzato che delega ad universali astratti ed inesistenti ed a quelle che Monod chiama «ontogenesi immaginarie» la propria consapevolezza scientifica e la propria responsabilità morale.

Ci sembra che questo possa avvenire per una sorta di omologia fra la sua coscienza e la concezione statalistica della proprietà sociale elaborata dal movimento operaio storico, sia socialdemocratico che comunista. Pensiamo infatti che Louis Althusser abbia a suo tempo colto il centro del problema, anche se è arretrato di fronte ad alcune conseguenze paradossali ed incompatibili con la sua volontà soggettiva di continuare ad essere un militante interno al movimento comunista storico. Lo statalismo è una struttura profonda comune alla Seconda come alla Terza Internazionale, ed i tentativi althusseriani di pensare il partito rivoluzionario al di fuori degli apparati dello stato, compreso lo stato socialista, sono evidentemente ispirati a questa consapevolezza.

Detto questo, non pensiamo onestamente che le cose avrebbero potuto andare diversamente. Il comunismo storico novecentesco ha socializzato la coscienza del compagno nella forma della sua statalizzazione appunto perché ha praticato il superamento della proprietà privata capitalistica nella forma della sua parallela statalizzazione. Quando non ha potuto giungere al potere statale, ha creato una comunità illusoria chiesastica e militare di appartenenza, che colpevolizzava ogni «individualizzazione della coscienza» del militante come residuo piccolo-borghese, laddove era invece la sola anticamera di un possibile comunismo. Anna Seghers tace perché è convinta che il silenzio della menzogna sia il prezzo da pagare per ottenere un bene più alto. A suo tempo i monaci medioevali si sottoposero a simili autoumiliazioni convinti che si trattasse di un prezzo da pagare per

passare dalla meditazione alla contemplazione divina. Si tratta però di ontogenesi immaginarie. In questo modo non si ottiene nulla, se non la distruzione della propria individualità. Il monaco si macera nella sua cella soffocato dal cilicio, mentre il suo abate si rimpinza nell'altra stanza con le migliori leccornie disponibili nel Trecento.

Ancora una volta, ripetiamo che tutto questo è evidentemente una conseguenza inevitabile del fatto che storicamente la statalizzazione è stata un orizzonte insuperabile del Novecento. Riteniamo che solo le teorie di «media portata», già precedentemente criticate, possano illudersi che tutto questo sia in fondo dovuto soltanto alla malevolenza ed alla corruzione dei burocrati. Le masse hanno sempre in ultima istanza i burocrati che si meritano, e l'ombra del nichilismo non è mai soltanto la piccola ombra del despota in trono.

La privatizzazione della coscienza comunista e le sue forme principali

Una coscienza comunista malriuscita ed instabile si riprivatizza dunque con estrema facilità, dal momento che la sua precedente socializzazione era già avvenuta secondo la modalità della statalizzazione autoritaria del carattere e della personalità. Il compagno non torna mai ad essere un cittadino, ma retrocede immediatamente a borghese, e per di più a borghese cinico e senza coscienza infelice. Occorre che il lettore tenga bene a mente questa determinazione essenziale della storia novecentesca, che non pretende di spiegare «tutti» i casi, ma solo di indicare una robusta tendenza generale. È bene ora passare ad esaminare le due modalità principali di questa riprivatizzazione, ad Ovest, dove il movimento comunista è sempre stato all'opposizione, e ad Est, dove invece ha per decenni gestito un potere politico pressoché assoluto.

È necessario non dimenticare mai la profonda unità della storia del comunismo novecentesco. A lungo si cercò di negare questa unità con vari espedienti, praticati certamente in buona fede (anche se la purezza delle intenzioni e la veridicità delle di-

chiarazioni non sono prove dell'esistenza reale di qualcosa). Tuttavia, decenni di «via italiana al socialismo» di Palmiro Togliatti, di «eurocomunismo» di Enrico Berlinguer e di nuovi corsi che diventavano ogni anno sempre più nuovissimi ed ipernuovi non sono bastati a cancellare l'evidenza: a pochi giorni dalla caduta del muro di Berlino, immediatamente interpretata per quello che in effetti era, la disgregazione della forma statuale del socialismo in Europa Orientale, Achille Occhetto ha proposto la liquidazione del PCI. La correlazione temporale fra i due eventi è tale, da far capire anche ai più ostinati che le pretese di essere diversi *nel* comunismo si stavano trasformando massicciamente nella pretesa di essere diversi *dal* comunismo. Può dunque essere interessante studiare in modo comparato la privatizzazione della coscienza comunista in Italia ed in URSS, per capire come si tratti di dinamiche convergenti, ma anche distinte.

La privatizzazione della coscienza comunista non è infatti il «ritorno a vita privata» del comunista stanco e logorato per un impegno che riconosce ormai inutile e fuorviato. La privatizzazione della coscienza comunista è al contrario la piena adesione alla pubblicizzazione capitalistica del senso della sua esistenza politica, dal momento che la privatizzazione è il riconoscimento della strutturalità della separazione-esclusione fra i produttori considerata come modalità intrascendibile della esistenza sociale moderna, e non è affatto il ritorno di Cincinnato ai semplici piaceri della vita campestre. Questa privatizzazione è dunque tecnicamente una pubblicizzazione estraniata, e solo in questo senso riteniamo che valga la pena occuparsene teoricamente, distinguendo appunto fra l'Impero d'Occidente e quello di Oriente.

L'Italia è un terreno di studio ideale per lo studio di questa privatizzazione, perché in Italia si erano in passato create le condizioni per l'esistenza di una alleanza fra intellettuali e classi subalterne più solida, o meglio meno minoritaria che altrove. Il nome di Gramsci significa infatti qualcosa, e non staremo qui a ripetere ciò che è noto a qualunque osservatore. Gramsci si era infatti posto il problema di un senso comune di massa diffuso

come premessa di una egemonia politica da conseguire, e non solo lo scopo dell'elaborazione (che pure gli interessava molto e che non trascurò mai) di un profilo teorico scientificamente collaudato e perfezionato. È curioso che la degramscianizzazione strisciante degli ultimi due decenni si sia compiuta nella forma ipocrita di una enfatizzazione apparente della eccezionalità di Gramsci contrapposto a tutti gli altri marxisti della sua generazione, e addirittura a Marx ed a Lenin. Gramsci fu infatti a tutti gli effetti ed integralmente un marxista ed un comunista, che si distinse per un'attenzione particolare agli aspetti culturali dell'egemonia ed alla storia degli intellettuali. In modo indolore, ed utilizzando il fumoso e reticente linguaggio dei convegni universitari, Gramsci fu trasformato in una sorta di liberaldemocratico e di generico Martire dell'Umanità incarcerato. Paradossalmente questa incredibile operazione fu gestita dall'Istituto Gramsci, cioè da una istituzione che prendeva il suo nome, ed avvenne con la connivenza colpevole di un intero ceto intellettuale ormai cooptato negli apparati universitari lottizzati dai partiti e dai gruppi di pressione.

È questa una storia della piccola provincia culturale italiana, sostanzialmente irraccontabile al di là del confine di Chiasso, e grottesca soltanto nella misura in cui tocca il marxista italiano più noto e studiato del mondo. Il «dossier» Gramsci resta ovviamente aperto, e la sua neutralizzazione interclassistica verrà a sua volta storicizzata in futuro come manifestazione patologica della congiuntura culturale degli anni Ottanta. Il complesso pensiero di Gramsci è ridotto da Biagio De Giovanni, che ne commenta sull'«Unità» il centenario della nascita, a colui che «intravide la catastrofe», ovviamente del comunismo storico in generale. In questa sede, però, è più interessante notare un altro aspetto di De Giovanni, che è veramente caratteristico della «privatizzazione». De Giovanni afferma che Gramsci «in solitudine politica... si oppose a tutto il pensiero del comunismo storicamente determinato perché diede già allora un giudizio della crisi fallimentare delle stesse ragioni costitutive dell'esperienza sovietica... e del fallimento del comunismo sovietico come tentativo di mondializzazione della storia». Il 1917 viene connotato

da De Giovanni come un fatto strutturalmente «inespansivo», cioè non generalizzabile al resto del mondo. Il comunismo è stato un accidente storico della storia russa. È stato invece l'«americanismo» ad essere veramente espansivo, epocale, moderno. A differenza dell'americanismo, il 1917 (cioè il comunismo) è inespansivo, perché non sa affrontare la peculiarità del «moderno», che è «l'interiorizzazione del problema della libertà». Gramsci pensatore della modernità è dunque il pensatore epocale dell'interiorizzazione del problema della libertà.

L'esito è paradossale. Il grande rivale di Benedetto Croce è così *identificato* al millimetro con Benedetto Croce stesso. Gramsci era solo un don Benedetto casualmente in galera. Questo, tuttavia, è solo l'aspetto comico della lettura gramsciana di De Giovanni. Ciò che invece conta è la cancellazione del valore storico del 1917 (inespansivo, ecc.), e soprattutto la virtuale identificazione della modernità con l'americanismo. È questa una filosofia che solo Ronald Reagan, George Bush ed il generale Schwartzkopf osano esprimere in questa forma ingenuamente apologetica. Tutta la cultura progressista americana (e non solo quella *radical* e comunista, ma anche quella *liberal*) lotta da decenni contro la pericolosissima e paranoica tendenza del narcisismo culturale statunitense a parlare di «destino manifesto», di guida spirituale mondiale, ecc. È stato giustamente rilevato dall'americanistica più acuta che questa tendenza solipsistica e megalomane di chi identifica l'americanismo con il mondo intero nasce da un paese che nell'Ottocento non aveva «confini» (che lo avessero costretto a relativizzarsi come qualcosa di de-finito da un Altro), ma solo una «frontiera» mobile illimitatamente spostabile. Questa frontiera, una volta trucidati indiani, messicani, ecc., è diventata una sorta di dimensione liquida e permeabile che si estende al mondo intero, e che coesiste con un orgoglio da primato quasi luciferino. L'americanismo è infatti sinonimo di capitalismo, ed infatti chiunque è anticapitalista è accusato di essere «antiamericano», come se chi era antifeudale ed antisignorile nella Francia del Settecento fosse stato automaticamente anche «antifrancese». Si è già notato come la migliore cultura americana lotti quotidianamente contro questa paranoia da destino

manifesto. È interessante che il comunista riprivatizzato della provincia dell'Impero porti il suo piccolo contributo contro questa giusta lotta.

La riprivatizzazione assume aspetti un po' diversi nell'Est del socialismo reale in dissoluzione. Qui per decenni il marxismo è stato incorporato in una *langue de bois* (lingua di legno) burocratica che ne ha definitivamente atrofizzato le capacità critiche ed analitiche. Mentre in Occidente il marxismo è in fondo stato un'ideologia quasi sempre tollerata ma emarginata, ad Est esso si è fatto apparato ideologico di stato, ed è divenuto appunto un «marxismo monopolistico di stato», una dottrina di legittimazione ufficiale del potere. Le classi burocratiche che *prima* non potevano liberalizzarne l'interpretazione critica perché essa avrebbe ben presto svelato l'arcano del loro monopolio del potere spesso mafioso e corrotto, ora non possono egualmente consentirne la diffusione perché essa sarebbe incompatibile con la riprivatizzazione manipolata dell'economia statale che per queste stesse classi burocratiche è una *chance* di riconversione e di riciclaggio economico e sociale. Non abbiamo mai creduto alla tesi secondo cui la critica marxiana dell'economia politica sarebbe purtroppo «impresentabile» ad Est perché per troppi anni sarebbe stata «sporcata» dalla legittimazione della corruzione e dell'inefficienza del potere burocratico. Questa spiegazione ci sembra ingenua e marxianamente «sovrastrutturale». In realtà l'antimarxismo di oggi (che in molti *media* sovietici è addirittura frenetico) è un'ideologia funzionale, e non una semplice reazione alla scolastica brezneviana. Si tratta appunto della ideologia *attiva* della riprivatizzazione, che viene gestita quasi sempre dalle stesse persone che gestivano il vecchio apparato ideologico formalmente «marxista-leninista». Queste stesse persone avevano privatizzato il prodotto del lavoro del popolo sovietico nella forma del parassitismo burocratico e dell'ingiustizia distributiva clientelare, e queste *stesse* persone tentano di riprivatizzare in modo giuridicamente più stabile e sicuro lo stesso prodotto nella forma della proprietà privata «borghese» del mercato.

È questa un'ipotesi che crediamo di poter fare. Lo scrivente

non è un sovietologo di professione, e la sua conoscenza della lingua russa è insufficiente. Da anni, tuttavia, la dissoluzione ideologica del comunismo sovietico sotto Gorbaciov è troppo palese e manifesta per poter continuare a credere che essa non sia freddamente voluta e quasi pianificata. Nei primi tempi della *glasnost* si poteva pensare che essa fosse stata concepita come una sorta di libera tribuna illuministica per creare un'opinione pubblica socialista al posto dei vecchi clienti passivi dell'ideologia del partito-stato, così come la *perestrojka* era stata salutata con felicità e gratitudine da moltissimi sinceri comunisti non «privatizzabili» del mondo. La *glasnost* si è rivelata una spietata macchina propagandistica per la riprivatizzazione integrale delle coscienze, e la *perestrojka* si è mostrata un involucro vuoto, una paroletta-feticcio che ricopriva una deliberata volontà di distruzione.

In questa sede non possiamo spingere oltre l'analisi. Lasciamo qui queste osservazioni «grezze» ed appena accennate, e ricordiamo ancora al lettore che l'oggetto di queste pagine non è l'ideologia liberaldemocratica delle sinistre occidentali riconciliate con il capitalismo oppure il gorbaciovismo, ma il problema del nichilismo. Tutte le questioni da noi evocate convergono infatti in un punto, e per questo possiamo permetterci di avviarci alla conclusione di questa prima parte.

La conclusione

Abbiamo intenzionalmente sollevato in modo inevitabilmente confuso un intero nodo di problemi, che sono ad un tempo un mazzo di fiori freschi ed un nido di pericolose vipere. La storia si è intrecciata con la teoria, e l'evocazione della restaurazione del 1989 si è sovrapposta alle ipotesi filosofiche sulla genesi del sosia socializzato e sul carattere distruttivo della pratica scientifica verso i sogni della metafisica. In conclusione, crediamo che l'insieme dei problemi evocati si determini in quattro ordini di problemi distinti. Questa prima parte li ha sollevati tutti e quattro, ma non ne ha discusso approfonditamente nessuno. In primo luogo, è stato sollevato il problema del nichilismo moderno,

ma questo nichilismo non è stato ancora definito con chiarezza e precisione. Per il momento, è stato soltanto «evocato» come questione essenziale, ma non si è ancora cercato di coglierne il nucleo storico-filosofico. Inoltre, la discussione sul nichilismo in Italia non è affatto all'anno zero, ma è anzi vecchia di decenni, ed è pertanto giusto che chi vuole parlare di nichilismo si definisca in qualche modo sia rispetto ai grandi autori del nichilismo moderno (Nietzsche, Heidegger, Weber), sia rispetto a tutta la letteratura secondaria del dibattito italiano più recente. In secondo luogo, si è sollevato il problema della scienza e della filosofia di Karl Marx, ma il lettore non ha certo ancora capito se riteniamo Marx interno o esterno al nichilismo moderno, e soprattutto quale sia il suo rapporto profondo con la questione. Marx non è certo responsabile della restaurazione del 1989, così come non era stato neppure responsabile della degenerazione precedente. In terzo luogo, si sono evocate in vario modo posizioni «marxiste», senza mai chiarire bene quali andassero nella direzione di uno sviluppo creativo della critica dell'economia politica e quali invece non facessero che preludere al riassorbimento nella visione «borghese» del mondo e del capitalismo. In quarto luogo, infine, non si è ancora specificato in modo costruttivo attraverso quali linee teoriche e quali impostazioni di largo respiro si possa uscire dalla situazione «nichilistica» attuale, rilanciando un pensiero comunista che sappia essere all'altezza *insieme* delle virtualità prodotte dal moderno capitalismo e del bilancio storico da fare dei decenni precedenti.

Questi quattro ordini di problemi saranno discussi nelle prossime quattro parti di questo studio. Abbiamo voluto iniziare con una contestualizzazione storica fortemente orientata sul presente, perché pensiamo appunto che la teoria debba *rispondere* ad un problema, e debba preludere ad una possibile azione. Abbiamo scelto di *non* iniziare direttamente da una definizione teoretica di nichilismo — anche se partire da una definizione qualunque è la cosa più facile di questo mondo — perché a nostro avviso il nichilismo è un *fatto* presente che non ha bisogno di alcuna spiegazione per chiunque conservi ancora quella facoltà che definiremo sommariamente *capacità di stupirsi e di*

sdegnarsi. È questa una facoltà diffusa e distribuita presso uomini e donne di ogni età e di ogni condizione, che non richiede né studi universitari né la conoscenza di lingue straniere. La dissoluzione di pezzi consistenti del movimento comunista novecentesco, in presenza di avvenimenti storici come la sanguinosa guerra imperialistica del Golfo persico, è a nostro avviso un *fatto scandaloso* che non richiede definizioni preliminari, ma che è avvertito come tale da persone che certamente non leggeranno mai questo libro, perché troverebbero il linguaggio filosofico difficile o astruso e perché la selva di rimandi e di citazioni farebbe loro girare la testa.

Nell'affrontare pazientemente i quattro punti qui sollevati, il lettore non dimentichi mai la centralità della funzione della scienza così come la tratteggia Jacques Monod. Da un lato essa distrugge, dall'altro non c'è alternativa alla sua azione distruggitrice. I marxisti del Novecento non hanno mai compreso questo messaggio, ed hanno creduto di poter semplicemente sostituire alla legittimazione *edificante* che si era data ai tempi dell'instaurazione della società capitalistica (diritti naturali, utilitarismo, progressismo, ecc.) una seconda legittimazione *edificante*, quella appunto tipica della «sinistra» (e non del marxismo radicale propriamente detto). Il tempo di questa legittimazione edificante è forse finito, e la restaurazione del 1989 ne ha segnato il tramonto. Questo è un bene e non un male.

Il nesso fra nichilismo e scienza assume valore centrale in questa prima parte del saggio. La sua tematizzazione si è ispirata a due studi in lingua francese che riteniamo di grande importanza. Il primo è dovuto a Jacques Monod, *Pour une éthique de la connaissance*, La Découverte, Paris, 1989. Abbiamo utilizzato per le citazioni la traduzione parziale di Mirella Boffito, pubblicata in «Linea d'Ombra», n.40, luglio-agosto 1989. Il secondo è dovuto a Dominique Lecourt, *Contre la peur. De la science à l'éthique, une aventure infinie*, Hachette, Paris 1990.

Le tesi di Zarko Puhovski, moneta corrente nel dibattito filosofico jugoslavo postcomunista, non sono ancora state tradotte in italiano. Per le tesi di Zinoviev, si veda *Il superpotere in URSS*, SugarCo, Milano, 1991.

La connotazione del trotzkismo e del bordighismo come «teorie di media portata» è di D. Lindenberg, *Il marxismo introvabile*, Einaudi, Torino 1978, p. 35.

Il libro di Z. Bauman cui si fa riferimento è *Memorie di Classe*, Einaudi, Torino 1987. La crucialità degli esperimenti di Stanley Milgram è invece enfatizzata in un secondo libro di Z. Bauman, *Modernity and the Olocaust*, Cornell U.P. 1989. Si veda un'interessante intervista a Bauman in «Mondo Operaio», ottobre 1990, in cui Bauman insiste sul nesso fra irresponsabilità, scienza ed utopismo politico, che lo scrivente non condivide, ritenendolo assolutorio del normale capitalismo « democratico», e perciò ipocrita.

Si è parlato del presente come storia in Sweezy. Il suo testo si intitola infatti *Il presente come storia*, Einaudi, Torino 1962. La citazione sul sosia socializzato, che riteniamo assolutamente illuminante, è tratta dal libro di E. Fischer, *Marx parla da sé*, Longanesi, Milano 1968.

Il comportamento di Anna Seghers rimanda al libro di W. Janka dal titolo *Schwierigkeiten mit der Wahrheit* (Difficoltà con la verità), Rohwolt 1990. Nella Repubblica Federale Tedesca c'è stato nel 1990 un dibattito molto acceso su questo libro, ed è stato anche pubblicato un libro di lettere a Janka. I tentativi di banalizzare il dibattito e di demonizzare semplicemente la DDR come tale sono stati respinti dagli stessi partecipanti al dibattito.

La dettagliata ricostruzione della nozione di proprietà in Marx è stata in buona parte tratta da lavori inediti di A. Catone, che sono quanto di meglio conosciamo su questo tema. Lo scrivente porta invece l'intera responsabilità per lo sviluppo del tema proprietà alienata-coscienza alienata.

La lettura crociana di Gramsci di B. De Giovanni, ad un tempo ingenua e sfacciata, è tratta da un numero speciale su Gramsci per il centenario della morte in «l'Unità», 15-1-1991. Ci si chiede perché si debba ad ogni costo commemorare i centenari con saggi filosofici, e non basti accendere dei lumini nei cimiteri.

Per rendersi conto fino in fondo della mancanza assoluta di qualsiasi analisi sociale di classe da parte dei dirigenti sovietici attuali si veda direttamente M.

Gorbaciov, *Perestrojka*, Mondadori, Milano 1987. Formuliamo questo giudizio senza alcuna soddisfazione, ed anzi con molta preoccupazione e tristezza.

II
Il nichilismo filosofico moderno, i suoi presupposti ed i suoi esiti

Il problema

Il nichilismo è la situazione storica inedita, tipica della modernità e solo di essa, in cui l'agire umano nel mondo sociale si trova a doversi comprendere senza poter ricorrere a «fondamenti» che l'inesorabile critica corrosiva della scienza ha rivelato essere solo «ontogenesi immaginarie». Il nichilismo non ha dunque nulla a che fare con la cosiddetta «caduta dei valori» di cui parlano parroci indignati di fronte a distratti fedeli domenicali o professori di liceo infuriati di fronte a studenti pigri ed assenteisti.

Il convitato di pietra è il nichilismo stesso quando si siede senza parlare insieme al marxismo teorico ed al comunismo politico. Dal momento che il nichilismo è una situazione, e non un insieme di posizioni filosofiche, per poterne comprendere la natura e la dinamica sono assolutamente inservibili le due dicotomie abitualmente usate nelle storie marxiste della filosofia occidentale, quella fra materialismo ed idealismo, proposta nell'Ottocento da Engels ed in qualche modo riproposta poi anche da Lenin, e quella fra razionalismo ed irrazionalismo, proposta in pieno Novecento da Lukács. Se il nichilismo fosse un insieme di tesi, esso sarebbe certamente classificabile come «idealista» ed ancor meglio come «irrazionalista», e gli si potrebbe mobilitare contro il materialismo (dialettico) ed il razionalismo (scientifico). Così però non è, ed è allora meglio impostare in modo radicalmente diverso la questione.

Nella dicotomia fra idealismo e materialismo, costruita in base al primato nel rapporto fra essere e coscienza, fra realtà e pensiero, il materialismo è stato volta a volta definito in vari modi. A seconda dei teorici che se ne sono occupati, esso è stato primato del realismo gnoseologico nel processo conoscitivo, primato

delle forze produttive sui rapporti di produzione, primato della fisicità e della corporeità dell'uomo sulle sue facoltà definibili come spirituali. Queste tre dimensioni a volte coesistono ed a volte no. A sua volta l'idealismo ha finito con il significare l'indebita ipostatizzazione ed assolutizzazione di uno dei momenti della totalità della realtà, e la pretesa della coscienza di dettare le regole di funzionamento del processo storico e sociale.

Il nichilismo è una tentazione sia per l'idealismo che per il materialismo. Può accompagnarsi ad entrambi, e dunque non appartiene a nessuno dei due. Il nichilismo è una tentazione per il materialismo, dal momento che la caducità della carne e la sua irrilevanza per la riproduzione della materia è tale da spingere a riflessioni sconsolate sulla collocazione dell'uomo nel cosmo. In proposito, non sarà mai inutile leggere o rileggere la prosa di Giacomo Leopardi. Il nichilismo è una tentazione ancora più forte per l'idealismo, perché l'ossessiva ricerca di una fondazione teorica della verità non può che sfociare in una estenuata relativizzazione della verità stessa. Alcune pagine di Leo Strauss sono in proposito davvero molto significative.

Se il nichilismo è dunque insieme una situazione (data) ed una tentazione (possibile), non gli si potrà affibbiare l'etichetta di sonno o di risveglio della ragione, e sarà dunque del tutto impropria l'espressione di «irrazionalismo». Il nichilismo è infatti anche la tentazione di rispondere al silenzio del cosmo naturale e sociale (ed al conseguente crollo sia del kantiano cielo stellato che della kantiana legge morale) in due modi apparentemente opposti, ed in realtà segretamente convergenti. Vi può essere la tentazione dell'accidia e della depressione, del ripiegamento e dell'ipocondria, della voluttà dell'insignificanza non solo del tutto, ma anche della parte (che è poi l'unica porzione della realtà alla nostra effettiva portata). Come proclamazione dell'irrilevanza della totalità del senso della storia, questo nichilismo è l'anticamera di comportamenti empiricamente insensati. E vi è infine la ricerca del «valore» a tutti i costi, la volontà di credere in qualcosa purchessia, il maniacale perseguimento di un fondamento stabile ed assoluto del nostro agire, che ci salvi dal fluire insensato del tempo. Il primo tipo di nichilismo porta alle cosid-

dette «azioni gratuite», mentre il secondo tipo può portare indifferentemente a militanze di ogni tipo, dalla setta bordighista ai Testimoni di Geova ai *meetings* giovanili di Comunione e Liberazione. L'ultima scelta è la più consigliabile, perché è la più «conformista», richiede il minimo di demarcazione dalla medietà dei comportamenti sociali accettati nel capitalismo, ed agisce efficacemente contro la solitudine metropolitana.

Tutto questo non ha nulla a che vedere con la ragione, il razionalismo o l'irrazionalismo. Ciò che viene chiamato in genere «razionalismo» è un appello alla sovranità ed al potere di legittimazione del cosiddetto sapere scientifico moderno, che è poi quasi sempre ridotto ad un insieme di metodologie specialistiche incorporate in strutture di ricerca e sviluppo strettamente dominate dal potere economico. Il razionalismo non ha nulla a che vedere con la funzione della scienza di cui parla Jacques Monod, perché in esso il sogno baconiano si manifesta nella sua forma più ingenua e provocatoria. La «ragione» coincide con la metodologia, e la metodologia — come fu detto argutamente un tempo — è la scienza dei nullatenenti. Una simile concezione di razionalismo è talmente provocatoriamente ristretta da rendere inevitabili ondate successive di reazione contro di esso in nome del mito e delle intuizioni metafisiche e religiose. Sulla scena filosofica italiana il massimo di razionalismo ed il massimo di irrazionalismo finiscono con il toccarsi, in quanto vi è in loro comunque l'assenza di una riflessione dialettica sul doppio carattere costruttivo-distruttivo della scienza. La stessa mancanza di dialettica accomuna Julius Evola e Lucio Colletti, il più totale irrazionalista ed il più rigoroso iperrazionalista che abbiano mai passeggiato per Roma nel Novecento. L'iperrazionalismo trasforma il potere costituente della scienza in un tale feticcio che le dee-madri mediterranee divengono in confronto rassicuranti presentatrici del telegiornale.

Il nichilismo non è dunque in alcun modo un'opinione, ma è una situazione-tentazione. Come tentazione-situazione, esso deve essere studiato con l'aiuto di coloro che meglio hanno saputo interrogarlo, indipendentemente dal fatto che essi fossero di destra o di sinistra, amici o nemici del socialismo. A nostro avviso,

coloro che hanno saputo studiarlo meglio sono stati Nietzsche, Heidegger e Weber, ed è per questo che occorre passare attraverso questi autori. Prima di farlo, però, è necessario demarcarsi con cortesia ma anche con fermezza da una ormai lunga discussione italiana sul nichilismo, che a nostro parere non ha portato a nulla di veramente consistente ed ha anzi incrementato una commedia dell'arte italiana degli equivoci.

Un esempio di nichilismo
Il recente dibattito filosofico italiano sul nichilismo stesso

La comprensione della dinamica complessiva del dibattito italiano sul nichilismo rende necessaria un'avvertenza preliminare, senza la quale il lettore si perderebbe fra gli alberi senza mai rendersi conto di essere in una foresta. La specificità italiana del dibattito sul nichilismo sta infatti in ciò, che essa è incomprensibile senza vederne lo stretto rapporto con la dinamica storica e politica della «sinistra» del nostro paese, ed in particolare il rapporto fra questa sinistra ed il marxismo di tradizione storicista (cioè della tradizione egemone fra gli intellettuali italiani). La tendenza fondamentale di questo dibattito è sempre quella di «nullificare» lo storicismo stesso e le sue pretese fondazionalistiche che a suo tempo Palmiro Togliatti volle legare strettamente alla costruzione del moderno partito progressista di massa. Il nichilismo italiano deve dunque nullificare lo storicismo, svuotandolo e mostrandone l'arcaismo e l'inadeguatezza.

Questa nullificazione dello storicismo (cioè della credenza progressista nell'alleanza fra scorrimento del tempo storico e crescita del blocco storico riformatore) prende però forme diversissime ed a prima vista irriconoscibili. Per una comprensibile esigenza di semplificazione ci limiteremo ad indagare due sole dimensioni di questo dibattito italiano sul nichilismo, la prima che definiremo come «nobile» (Augusto Del Noce, Claudio Napoleoni), la seconda che connoteremo come «volgare» (Gianni Vattimo, Massimo Cacciari). I termini di nobile e di volgare non hanno ovviamente nulla a che fare con il mettersi le dita nel naso o con il sorbire rumorosamente la minestra, dal

momento che li impiegheremo in modo rigorosamente marxiano, nel senso appunto con cui Marx connotava l'economia «volgare». La volgarità risiede nella accettazione della privatizzazione capitalistica, mentre la nobiltà consiste nella sua messa in discussione. La filosofia sa essere talvolta ancora più volgare dell'economia, anche se è quasi sempre meno rozza. L'economia ti sbatte infatti la moneta sotto il naso come fece a suo tempo lo spregiudicato Vespasiano, mentre la filosofia solleva una cortina profumata di parole difficilissime che rende arduo riuscire a capire che queste parole giustificano ed avallano integralmente la società dello sfruttamento capitalistico.

Augusto Del Noce è stato a nostro parere il più importante ed acuto studioso del nichilismo del secondo dopoguerra italiano. Sebbene i filosofi non debbano fare le profezie come Nostradamus, è da ritenere comunque stupefacente la sua preveggenza sugli esiti dissolutori della tradizione marxista italiana e del PCI in particolare. In proposito, il solo paragone che ci salta agli occhi con la preveggenza di Augusto Del Noce è l'analoga preveggenza di Louis Althusser. Quando negli anni Settanta Louis Althusser fece la diagnosi di unione di Umanesimo e di Economicismo per connotare il codice genetico del marxismo storico novecentesco, egli previde anche il modo concreto con cui si sarebbe liquefatto circa vent'anni dopo il marxismo-leninismo sovietico, approdato con Gorbaciov all'interdipendenza come legame non classistico di tutti gli uomini fra di loro non più divisi fra sfruttati e sfruttatori ed alla scoperta delle provvidenziali leggi smithiane dell'economia eguali per tutti. Tuttavia, Althusser non intendeva a rigore *prevedere* uno scioglimento ed una dissoluzione, ma semplicemente connotare una caratteristica del difetto di costruzione che avrebbe fatto prima o poi crollare l'intera struttura mal progettata. Del Noce, invece, ha esplicitamente previsto, con dovizia di argomentazioni, che un marxismo ed un socialismo fondati sullo storicismo e sul soggettivismo filosofico immanentistico (come appunto quello italiano) si sarebbero disciolti nella società radicale moderna, cioè nella cultura laica postilluministica. Dire fino dalla metà degli anni Sessanta che Occhetto sarebbe finito con Craxi e con Scalfari è

ben diverso dal dire la stessa cosa quando la si ha già sotto gli occhi.

Una simile preveggenza è peraltro resa possibile da un'impostazione teorica acuta, che non condividiamo comunque per nulla, ma che non è priva di una sua plausibilità. In altre parole, questa impostazione è molto al di sotto di un'ontologia dell'essere sociale, ma è molto al di sopra di un soggettivismo storicistico che si allarga a macchia d'olio fino a divenire il senso comune ideologico della «sinistra» laicizzata. Del Noce contrappone la severa concezione cristiana del peccato originale, che permette di tenere ben ferma la distinzione fra Bene e Male al di là del fluire nervoso e caotico degli avvenimenti storici, al nichilismo che gli sembra derivare dall'elaborazione moderna del famoso detto del presocratico Anassimandro, secondo cui tutte le cose si pagano reciprocamente il fio della loro ingiustizia secondo l'ordine del tempo, così che il male ed il negativo sono visti come qualcosa di consustanziale alla natura della finitezza, alla «struttura stessa dell'esistente finito». Secondo Del Noce, Hegel e Marx sono gli ultimi seguaci moderni di questa concezione di Anassimandro, che rende bene e male intercambiabili relativizzandoli all'azione dissolvitrice del tempo. Per Hegel il superamento della finitezza e dell'alienazione (che diventa in un certo senso l'«esposizione» della coscienza umana a ciò che essa stessa ritiene soggettivamente essere qualcosa di male) può essere opera solo della speculazione filosofica, che si eleva all'universalità della coscienza storica universale e ricomprende il finito come momento di una totalità che si svolge secondo una scansione dialetticamente necessaria. Il Marx di Del Noce avrebbe compiuto un passaggio ulteriore, quello dal superamento speculativo dell'alienazione al suo oltrepassamento storico-pratico. Poiché all'origine dell'alienazione c'è la separazione del singolo individuo dalla comunità umana che caratterizza il mondo borghese della proprietà privata, essa può essere superata soltanto con il salto rivoluzionario nel regno della libertà, che riconcilia l'uomo con la comunità e realizza la liberazione di ciascuno come condizione della libertà di tutti. Nel marxismo confluiscono così tutte le possibili forme di razionalismo e di immanentismo,

e nello stesso tempo ciò trasforma necessariamente il marxismo in una nuova religione atea, che mentre nega ogni soprannaturale riafferma al tempo stesso la fede e la speranza in una redenzione tutta terrena ed immanente. Il marxismo è dunque una filosofia che si fa mondo, che si traduce in politica ed in prassi, ma sulla base di una schietta e forte motivazione teoretica. Esso ha per Del Noce come unica alternativa atea, che però non può porsi come superamento ma solo come contrapposizione assoluta, il pensiero di Nietzsche, di colui cioè che forza il razionalismo fino al punto di portarlo fino alla sua autodissoluzione. D'altra parte, la redenzione terrena che il marxismo propone non può che dare esito al totalitarismo politico, cioè alla pretesa assolutistica di sapere quale sia il bene e la redenzione dell'uomo, oppure al riassorbimento nel consumismo capitalistico, cioè alla società del benessere che riduce l'individuo umano ad economicismo e ad edonismo, e che ha il laicismo deideologizzato come unica filosofia possibile di riferimento.

Non condividiamo per nulla questa lettura filosofica della modernità di Augusto Del Noce, perché ci sembra radicalmente sbagliato tentare di uscire dal nichilismo con una fuga in una «ontogenesi immaginaria» e pertanto nichilistica, come può essere il mito ebraico e poi cristiano del peccato originale e della collera di Dio. Dosi maggiori di nichilismo, cioè di «volontà di credere» a tutti i costi in miti che la funzione corrosiva della scienza storica e della psicologia del profondo ci dice essere insostenibili, non possono essere una vera alternativa al normale relativismo laico. Consentiremo con Del Noce sulla miseria dello storicismo laico «di sinistra», ma ci congederemo da lui quando entrerà in chiesa a pregare il Dio di Paolo e di Agostino.

Nello stesso tempo, è bene non dimenticare il valore per così dire *tipico* della critica di Del Noce al marxismo. Discutendo con fondamentalisti musulmani di lingua francese o inglese che cercavano di convincerci della definitività del messaggio di Allah il clemente ed il misericordioso e della crisi irreversibile del comunismo ateo nel risolvere i problemi del mondo, ci siamo sempre stupiti del fatto che costoro, senza aver mai sentito il nome di Del Noce, finivano con il dire le stesse cose su Hegel e su

Marx, addirittura alla lettera. Nella sua conversione all'Islam il francese Roger Garaudy, già marxista molto prestigioso degli anni Cinquanta e Sessanta, ha finito con il dire cose assolutamente analoghe, e sappiamo che egli non ha mai letto Del Noce. È bene allora rilevare che Del Noce è stato il massimo pensatore italiano di una tendenza filosofica internazionale, che ha saputo in qualche modo tirare precocemente le conseguenze del riassorbimento del marxismo nella società capitalistica che pure il marxismo stesso aveva sfidata. In secondo luogo, per restare questa volta in Italia, è innegabile che Del Noce ha finito paradossalmente con il comprendere la natura filosofica del marxismo assai meglio di coloro che lo hanno ridotto (come Benedetto Croce) ad un «canone di interpretazione storica» oppure che lo hanno interpretato (come Galvano Della Volpe) come una mera dottrina scientifica della trasformazione sociale, e cioè come una sociologia del conflitto più o meno radicale (tesi che attraverso gli «operaisti» come Raniero Panzieri ha finito con il diventare il codice ideologico egemonico della generazione militante del Sessantotto).

Del Noce ritiene infatti il progetto filosofico marxista talmente radicale, e quindi talmente «autonomo» da altre contaminazioni, da respingere ogni sua affrettata conciliazione con il cristianesimo (come sostenne per decenni Franco Rodano, il cattolico comunista che fu forse il massimo ispiratore filosofico di Enrico Berlinguer). Esso non può essere mischiato con etiche kantiane o con teorie contrattualistiche della giustizia, né può essere ripensato in chiave liberalsocialista (come faceva, tra guerra e dopoguerra, Guido Calogero). In comune con altre forme di immanentismo (come quello di Giovanni Gentile) il marxismo ha soltanto lo sfrenato primato del *fare* ad ogni costo sull'*essere*, che produce una sorta di attivismo solipsistico il cui esito riduce la realtà stessa e gli altri soggetti al ruolo di semplice oggetto dell'espansione dell'Io.

Interrogheremo più oltre Marx, e cercheremo di dimostrare che il nucleo del suo pensiero *non* è quello che Del Noce gli attribuisce, *non* si basa sulla centralità della categoria di alienazione e dunque il suo progrmma politico *non* può essere quello della

riconciliazione dell'uomo con la comunità da cui è stato separato. È questa, semmai, la concezione del peccato originale cui Del Noce è tanto attaccato, per cui si può dire paradossalmente che Del Noce non parla mai di Marx, ma di un signore tedesco che porta lo stesso nome e che aveva del peccato originale una concezione meno severa e più possibilistica di quella che Del Noce portava nel suo cuore. Uno scontro fra teologi, con cui il comunismo non c'entra proprio per nulla. In ogni caso, l'interpretazione data a Marx da Del Noce non fu poi tanto incongrua, se di fatto riuscì ad interessare e ad affascinare uno dei personaggi più notevoli della cultura comunista italiana, l'economista Claudio Napoleoni.

Dopo Del Noce, Napoleoni ci sembra l'interprete di Marx che più ha cercato di interrogarlo dal punto di vista ermeneutico del nichilismo. A differenza di Del Noce, che era un integralista cattolico vicino alla DC (di cui fu anche senatore), Napoleoni fu invece vicino al PCI (e ne fu anche lui prima deputato poi senatore). La sua lettura di Marx ci sembra del tutto parallela a quella di Del Noce, anche se Napoleoni tiene fermo l'orientamento etico al comunismo, del tutto assente invece in Del Noce. Anche per lui, comunque, l'alienazione precede lo sfruttamento, in quanto solo sulla base di una dissoluzione della «comunità umana» può originarsi quella scissione fra prodotto e produttori che porta allo sfruttamento dell'uomo sull'uomo. Napoleoni è alla ricerca di una via d'uscita dal capitalismo, e nello stesso tempo sostiene che «...l'economia politica non dà a Marx l'aiuto di cui avrebbe bisogno né per stabilire l'elemento soggettivo né quello oggettivo della dialettica», così che non si può allora «prospettare un'uscita dalla contraddizione per forza intrinseca della contraddizione medesima». L'elemento soggettivo sarebbe il lavoro salariato cui si estorce il plusvalore, mentre l'elemento oggettivo si identifica con l'inesorabile dinamica dissolutiva della crisi capitalistica. Tuttavia, secondo Napoleoni, la teoria marxiana del valore-lavoro, che riconduce il plusvalore, e quindi il profitto, al pluslavoro, e fa del capitale il prodotto di un atto di sfruttamento del capitalista sul lavoratore (e dunque di un antagonismo fra soggetti), permettendo così di mantenere in vita la

tesi di una possibile insorgenza rivoluzionaria di soggetti dominati contro soggetti dominatori (e quindi di una rottura interna alla società data), è giudicata insostenibile, fallimentare e scientificamente scorretta almeno come teoria dei prezzi di produzione (cui Marx — non dimentichiamolo mai — teneva molto). La teoria del crollo, che mostrerebbe come tale possibilità sia in realtà una necessità, a causa delle convulsioni crescenti di una realtà economico-sociale destinata comunque ad una catastrofe che coinvolgerebbe solidalmente tutte le classi, è d'altra parte secondo Napoleoni scientificamente non decisiva, perché Marx riesce a dimostrare soltanto la possibilità della crisi, non certo l'incapacità del meccanismo capitalistico a superarla. Napoleoni è dunque costretto a retrocedere da Marx a Tommaso d'Aquino, individuando l'alienazione come una *dismisura* nel rapporto fra soggetto ed oggetto, tra essere umano e mondo, che ha la sua sorgente originaria nella perdita di quell'orientamento al bene, di quella «misura» nel rapporto fra finito ed infinito, di quel riconoscimento «retto» del limite di chi si sa creatura e non assolutizza la propria creatività, sostituendosi a Dio.

Un comunismo cristiano della finitudine, basato assai più su Tommaso d'Aquino che su Marx. È questo lo sbocco del pensiero di Napoleoni, che non a caso ripropone lo sconsolato detto di Heidegger, «solo un dio può ancora salvarci». Non vorremmo che il lettore a questo punto si impazientisse, e finisse con il pensare che si tratta di sciocchezze metafisiche, che con il materialismo storico di Marx non hanno nulla a che fare, e che possono venire in mente soltanto a cattolici tormentati che anziché entrare in seminario (o meglio in convento) come avrebbero dovuto fare da ragazzini hanno finito con l'intraprendere una carriera universitaria, rispettivamente di filosofo e di economista. Questo sarebbe un modo riduttivo e fuorviante di porre il problema. Del Noce e Napoleoni finiscono con l'evocare il bene ed il male metafisico perché *effettivamente* il marxismo è filosoficamente poco chiaro sulla questione della relatività dell'etica sociale e politica ed è scientificamente poco convincente sulla questione della teorie del valore e del crollo. Non è bene rimuovere le cause degli esiti neoreligiosi di chi vuole in qualche modo

conservare un punto di vista critico del capitalismo attribuendole unicamente alle insufficienze psicologiche di chi segue queste strade. La riflessione antinichilistica di Del Noce e di Napoleoni resta «nobile», perché entrambi conservano un certo anticapitalismo, sia pure sotto la veste della critica alla cosiddetta «alienazione».

Una simile nobiltà non è certo presente in una seconda variante italiana della discussione sul nichilismo, che definiremo «volgare» perché fin dall'inizio il suo scopo è la dissoluzione della teoria comunista in una apologetica indiretta del moderno capitalismo. In questa sede faremo soltanto i nomi di Gianni Vattimo e di Massimo Cacciari, anche se i nomi possibili sarebbero varie decine. Qui però non ci interessa fare opera di microerudizione sulla provincia culturale italiana, e ci preme solo indicare due esiti esemplari, il primo interno da sempre alle compatibilità teoriche della cultura e del giornalismo capitalistici, il secondo invece interno alla dissoluzione dell'estremismo politico. Nel primo si ha un pensiero debole di tipo differenzialistico, postmoderno, radicale. Nel secondo si ha un pensiero forte di tipo decisionistico, ultramoderno, nettamente postcomunista. Vattimo non è post-comunista, perché comunista non lo è mai stato. Cacciari invece è un dissolutore consapevole dello storicismo in direzione nichilistica. Non si tratta, ovviamente, di pensatori importanti e tantomeno «epocali», e tuttavia invitiamo il lettore a non sottovalutarli, in ragione della loro esemplarità e della loro espressività di tendenze relativamente diffuse negli ultimi due decenni.

Gianni Vattimo è un professore di filosofia torinese, insegnante universitario, editorialista del quotidiano della Fiat «La Stampa», ed autore di una interpretazione postmoderna di Nietzsche e di Heidegger che ha preso il nome di «pensiero debole» e che ha goduto di larghissimo consenso e successo soprattutto in ambienti politici e culturali di «sinistra» non solo italiani (Francia, USA, ecc.). Vattimo intende il nichilismo come un processo storico di consumazione delle vecchie credenze «forti» di tipo religioso e politico, ed in questo senso il suo accostamento fra cristianesimo e socialismo ricorda effettivamente

quello a suo tempo compiuto da Nietzsche. La «debolezza» di Vattimo sta però in ciò, che egli non ritiene necessario combattere contro di loro con l'enfasi distruttiva caratteristica di Nietzsche, in quanto ritiene che sia ormai possibile lasciarli «perdere» dolcemente, dal momento che il Novecento li avrebbe già logorati al punto che non è più necessario abbatterli, ma solo voltar loro le spalle. Non è più necessario un superamento (Uberwindung), ma solo un oltrepassamento (Verwindung). Non è più necessario un Superuomo, che stia al di sopra di questi pregiudizi e contempli con disprezzo chi ci crede ancora, ma solo un oltreuomo, che vada appunto oltre questi residui archeologici. In ogni caso, anche il termine Oltreuomo è la traduzione del nicciano *Übermensch*, e per questo Nietzsche resta l'insuperato araldo dei tempi attuali. Anche il pensiero di Heidegger è importante, purché si intenda la nozione di Essere e di differenza ontologica che ne deriva come qualcosa che viene appunto consumato nichilisticamente dalla temporalità storica, e non come qualcosa da «riattingere» con nostalgia. La differenza ontologica non segna (come per Claudio Napoleoni) una carenza di comunità e quindi una domanda di comunismo come risposta a questa intollerabile carenza, ma rimanda soltanto ad uno svuotamento della dialettica di Hegel e di Marx, che prometteva rispettivamente la realizzazione integrale dei valori etici e politici borghesi nel primo, e la rivoluzione comunista nel secondo.

Per comprendere una simile filosofia, che definiremo un nichilismo tranquillizzante (e che si contrappone appunto al nichilismo inquietante che era del Nietzsche storico), occorre riflettere sia al contesto del capitalismo torinese, dove Vattimo si muove, sia al contesto della postmodernità in generale. Torino è la città storica di Gramsci e di Gobetti, ma soprattutto è la città della grande fabbrica moderna fordista, la Fiat. Nonostante la sua totale e quasi provocatoria fiatdipendenza, Torino non è una semplice *company town* come l'americana Detroit, perché al dominio automobilistico si sovrappone la lunga durata della città capitale, assolutistica, signorile e feudale. La situazione dell'agire filosofico a Torino è pertanto condizionato da una atmosfera

che definiremo sommariamente *filosofiat*. La filosofiat è una concezione del mondo organica e coerente, formata da due elementi inseparabili. Il suo aspetto principale è dato dalla centralità strategica della razionalità produttiva dell'impresa, ritenuta capace di introdurre momenti di razionalità e di razionalizzazione nell'intera società. Il suo aspetto secondario è dato dalla lunga durata della tradizione piemontese, sia militar-feudale (i Savoia), sia cristiana (dal cattolicesimo pratico ed attivistico di Don Bosco al protestantesimo calvinista e lavorista dei valdesi). I due aspetti sono comunque inscindibili, perché se si prende il primo senza il secondo si ha una normale forma di universalismo capitalistico, e se si prende il secondo senza il primo si ha una normale forma di piemontesismo. La forza della filosofiat è tale che in generale i disperati tentativi di opposizione restano così affascinati dalle sue colonne portanti da pensare che basti soltanto rovesciarle e cambiar loro di segno, creando irrazionalità produttiva e disordine disciplinare. Se si riflette all'ideologia originaria del gruppo politico «Lotta Continua», nato a Torino e poi attivo negli anni Settanta in molte parti dell'Italia, è facile vedere che la rivoluzione comunista era pensata nella forma della ribellione dell'operaio comune della catena di montaggio fordista alla disciplina della fabbrica unita alla ricostituzione esistenziale della comunità contadina meridionale, ricca di socialità e di solidarietà, in opposizione alla anonimità serializzata della metropoli industriale. Non si veda in questo severo giudizio una sommaria liquidazione: se lo scoiattolo è ipnotizzato dallo sguardo del serpente, la ragione sta nella forza del serpente, non nella fragilità dello scoiattolo.

La filosofiat è avversa ad ogni teoria del primato della politica, e pertanto non è né di destra né di sinistra. Essa è piuttosto tecnicamente una forma di estremismo di centro, non solo perché il conformismo filisteo di regola rifugge dagli estremi e deve delegittimare la validità di ogni interpretazione forte della religione e della politica, ma anche perché solo in questo modo è possibile far veramente risaltare in modo cristallino la centralità dell'impresa. In termini filosofici, l'impresa Fiat non è pensata dalla filosofiat in termini meccanicistici come un grande orolo-

gio newtoniano che muove l'intero mondo sociale, ma in termini provvidenzialistici come una grande monade leibniziana che instaura senza violenza o artificio un'armonia prestabilita, il migliore dei mondi sociali possibili.

Si rifletta bene su questo punto: non il migliore mondo sociale in generale, soltanto il migliore dei mondi sociali *possibili.* La filosofiat non comanda dunque nulla agli intellettuali che la servono, ma dà soltanto loro una sottile committenza indiretta. Così come i mercanti medioevali non ordinavano direttamente ai teologi di inventare per loro il purgatorio, ma questi ultimi credevano di farlo gratis per loro diletto, analogamente la filosofiat non ordina mai direttamente di dimostrare che Hegel e Marx hanno torto mentre Nietzsche e Heidegger hanno ragione, o che il socialismo è stato sostituito dal nichilismo e la dialettica dalla differenza. Per sottile ed invisibile committenza indiretta questo avviene spontaneamente, ed in questo modo, poiché dell'essere non è rimasto nulla, l'unico Ente cui accade di esistere è appunto la Fiat.

Non intendiamo affatto comunicare al lettore una concezione paranoica della filosofia, e ribadiamo che Gianni Agnelli, oltre a preoccuparsi per la Juventus, la Ferrari ed il bilancio dell'azienda, non si mette certo a telefonare ad oscuri filosofi perché dietro lauto compenso si inventino la definitiva consumazione del progetto moderno di emancipazione anticapitalistica. Egli pubblica certo le loro opere, ma lo fa appunto spontaneamente. Il punto filosoficamente centrale sta invece in ciò, che la cultura filosofica capitalistica è giunta al punto di poter finalmente proclamare che i valori borghesi tradizionali sono ormai tramontati, e tuttavia *non è successo niente.*

Non è successo niente. Il nichilismo di Vattimo è interessante e «tipico» (e per questo ci siamo diffusi su di esso) non certo per le cose che dice su Nietzsche e Heidegger, ma perché rassicura sul fatto che non è più necessario opporre qualcosa di «forte» alla forza dell'anticapitalismo, dal momento che l'anticapitalismo si è consumato al punto tale che nonostante il parallelo smantellamento del riarmo morale borghese gonfio di «valori» non succede comunque niente lo stesso. In modo curioso il nichilista

Vattimo concorda con l'antinichilista Del Noce sulla dinamica autodissolutiva del comunismo storico, ma a differenza del secondo afferma che con il nulla si può vivere benissimo (ed anzi meglio di prima).

A ragione il critico marxista americano Fredric Jameson ha affermato che il postmoderno è la logica culturale del tardocapitalismo. Il postmoderno non è affatto — come molti ritengono — l'esplicitazione della diagnosi nichilistica della modernità, ma la rassicurazione data al paziente che tutto va bene e che non c'è nulla di cui preoccuparsi. Esso non è tanto il rovesciamento dello storicismo, quanto il suo segreto compimento, dal momento che lo storicismo aveva ridotto la storia concreta ad una tale caricatura progressistica ed ottimistica da mettere le basi per una inevitabile ridicolizzazione di questa concezione.

Massimo Cacciari è un professore di filosofia veneziano, attivo «marxista critico» per decenni, per due legislature deputato del PCI, acuto studioso del «pensiero negativo». Instancabile organizzatore di cultura, ha fatto moltissimo per distruggere ogni residua identità marxista e dialettica a «sinistra» e per far approdare infine la sinistra stessa ad un postcomunismo ed un postmarxismo espliciti e quasi provocatoriamente gridati. È necessario distinguere nettamente il suo nichilismo da quello di Vattimo. Vattimo è un momento interno all'evoluzione della filosofiat torinese e della coscienza laica più in generale. In un primo momento (anni Cinquanta e Sessanta) il laicismo era ancora costretto a contrapporsi in modo aperto e pertanto inevitabilmente «forte» al clericalismo cattolico ed allo storicismo comunista, e doveva pertanto assumere la veste esistenzialista della «militanza» laica stessa (si pensi a Nicola Abbagnano, che precedette Vattimo come editorialista de «La Stampa» e divulgatore della filosofiat). In un secondo momento (gli anni Ottanta appunto) lo stesso laicismo può spogliarsi della divisa militante, dal momento che il suo oppositore marxista si è consumato, e non è successo proprio niente. Da ciò consegue il carattere patetico ed anzi ridicolo dei successori «laici» di Abbagnano nella stessa università di Torino, che incongruamente accusano Vattimo di superficialità ed irrazionalismo, credendo di poter conti-

nuare a fare i «laici militanti» ed i difensori della sovranità assoluta del razionalismo scientifico in assenza ormai di nemici veri e propri al di fuori degli oroscopi e dei lettori della mano. A differenza di Vattimo, Cacciari è un personaggio interno al radicalismo comunista italiano, ed il suo nichilismo annichila appunto il codice genetico di questo radicalismo stesso. La dinamica di questo annichilamento è degna di interesse, perché è «tipica» di una intera corrente di pensiero e soprattutto di una intera generazione politica italiana.

Cacciari è un filosofo acuto ed informato, ma non particolarmente originale, perché si limita in fondo a contrapporre Schelling a Hegel e Schopenhauer a Marx. È invece interessante che egli provenga da quella esperienza «operaistica» che ha profondamente segnato la vita spirituale di un settore rilevante del comunismo italiano. È bene sapere immediatamente che l'«operaismo» non ha nulla a che vedere con gli operai empirici e concreti. Nel fondatore teorico dell'operaismo, Raniero Panzieri, gli operai sono ancora indagati dal punto di vista della composizione di classe e della funzione che ha avuto ed ha storicamente la lotta e l'insubordinazione operaia nell'attivare le innovazioni tecnologiche capitalistiche che spesso sono anche una risposta mirata a neutralizzare questa stessa insubordinazione. Questa ipotesi non si discosta per nulla da un'analoga ipotesi fatta a suo tempo dall'economista «borghese» Schumpeter, e non ha perciò nulla a che vedere con gli «operai» stessi come titolari di anticapitalismo politico e sociale. Nel contesto culturale italiano, l'operaismo è stato la copertura ideologica di un'*andata diretta al popolo* di una intera generazione militante italiana, quella degli anni Sessanta e Settanta, che voleva legittimamente «saltare» la mediazione soffocante del partito togliattiano di massa per praticare una propria originale via alla rivoluzione. L'unico paragone possibile è quello con il populismo russo dell'Ottocento, che non a caso aveva anche un potenziale contenuto distruttore delle vecchie forme ideologiche di opposizione precedenti, al punto da darsi il nome di «nichilismo» (e si pensi al personaggio di Bazarov nel romanzo di Turgheniev *Padri e Figli*). Cacciari è stato il più consequenziale ed il più provocatorio di questi «ni-

chilisti», e nessuno come lui ha sistematicamente irriso ai «valori» del progressismo e dello storicismo. In una serie ininterrotta di libri spesso molto ripetitivi, di interventi in riviste eterodosse della «sinistra» (da «Contropiano» a «Laboratorio Politico»), e perfino di provocatori confronti con esponenti della «nuova destra» come Marco Tarchi, Massimo Cacciari ha martellato su di un unico chiodo, la necessità di liberarsi dalla «illusione» del comunismo per poter finalmente accedere all'agire politico nell'unico mondo possibile, il capitalismo in carne ed ossa. Da un punto di vista filosofico, nessuno come Cacciari ha saputo descrivere così bene lo scioglimento del PCI storico in Italia come una vera guarigione da una malattia, la liberazione da un mito ormai intollerabile. In questo senso, la sua «sincerità» gli ha creato grandi antipatie anche in ambienti che pure hanno sempre condiviso la sua concezione, appunto perché la tradizione trasformistica ha sempre preferito fare le cose senza dirle apertamente.

Il «nulla» della storia è riempito da Cacciari con il decisionismo politico. È questa una classica risposta nichilistica al nichilismo stesso, e per questo abbiamo intitolato così questo paragrafo. Dei quattro pensatori evocati (Del Noce, Napoleoni, Vattimo, Cacciari), Cacciari è il più povero e ripetitivo, ma anche in un certo senso il più esemplare per motivare la necessità di impostare in modo radicalmente diverso la questione del nichilismo. Del Noce soffre per l'avvento del nichilismo, e poi ripropone l'ontogenesi immaginaria più grande che esista, il peccato originale e la collera del Dio ebraico-cristiano. Napoleoni soffre per la possibilità di uno svuotamento nichilistico del progetto di emancipazione comunista, e si rifugia anche lui in un Dio che possa salvarci. Vattimo tranquillizza i suoi committenti indiretti dicendo loro che anche se cadono tutti i valori non succede comunque niente, dal momento che ormai l'«impianto» tecnologico di cui parla Heidegger funziona ormai da solo. Cacciari lega la funzione corrosiva del pensiero negativo a Marx, ed in questo modo compie un'operazione assolutamente legittima, che sarebbe sbagliato liquidare sprezzantemente. È bene però porci subito almeno due domande. In primo luogo, è poi vero che il

pensiero dei «distruttori» distrugge veramente Marx, o si limita spesso a passargli vicino senza toccare il nucleo forte del suo messaggio? Ed ancora, in secondo luogo, vi è effettivamente una dimensione di Marx filosoficamente caduca, mentre ve ne è un'altra che rende possibile una rifondazione teorica all'altezza dei tempi nuovi in cui viviamo? Risponderemo separatamente ad entrambe le domande.

Su Friedrich Nietzsche interprete del nichilismo moderno

A distanza di più di cento anni, la diagnosi nicciana del nichilismo resta per molti aspetti insuperata, in ragione dell'estrema intelligenza ed acutezza della sua impostazione. Si tende in realtà a sottolineare nella impostazione di Nietzsche il solo lato soggettivistico, l'atteggiamento di opposizione radicale ai valori morali tradizionali basati su credenze metafisiche collaudate da millenni. Nella *Volontà di Potenza* del resto egli scrisse che: «...il nichilismo non è soltanto un insieme di considerazioni sul tema: "Tutto è vano", e non è solo la credenza che tutto merita di morire, ma consiste nel mettere le mani in pasta, nel distruggere... il nichilismo è lo stato degli spiriti forti e delle volontà forti cui non è possibile attenersi ad un giudizio negativo, poiché la negazione attiva corrisponde meglio alla loro natura profonda». Un simile nichilismo potrebbe tuttavia essere meglio connotato con l'espressione di «superuomismo», in ragione della sua insistenza sulla «fortezza», e dunque sulla eccezionalità, degli «spiriti» che ne sono titolari privilegiati ed anzi esclusivi. Assai più interessante è la seconda fondamentale determinazione del nichilismo in Nietzsche, per cui non bisogna partire dal problema teorico del rapporto astratto fra l'Essere e il Nulla, ma dal fatto della morte di Dio, e dall'analisi antropologica differenziata del tipo-d'uomo che a questa morte risponde e reagisce. La morte di Dio è dunque la nozione primaria, e ad essa la nozione di nichilismo deve essere subordinata. Più avanti, distingueremo le cinque distinte dimensioni della morte di Dio in Nietzsche, e queste distinzioni ci faranno comodo per «stringere» la nostra argomentazione.

È però bene preliminarmente dire due parole sulla questione del rapporto diretto ed esplicito fra Nietzsche e Marx. È stato a lungo scritto che Nietzsche non ebbe mai sentore di Marx, non lo conobbe mai, e quindi non avrebbe neppure mai potuto polemizzare con lui. Tutto ciò non è affatto sicuro. Recentemente uno studioso francese, Marc Sautet, ha ripubblicato una lunga e dettagliata recensione al *Capitale* di Marx uscita il 4 luglio 1868 sul *Centralblatt* di Lipsia, rivista cui nello stesso periodo Nietzsche collaborava, ed ha anche portato le prove della frequentazione di Nietzsche con il professore d'economia di Basilea Gustav Schönberg, buon conoscitore di Marx e studioso del conflitto fra capitale e lavoro. Sautet non può certo portare la prova che Nietzsche abbia letto la recensione del *Centralblatt*, ma il suo lavoro dimostra che questa è comunque una ragionevole supposizione. In questa sede, faremo l'ipotesi non solo che Nietzsche l'abbia letta, ma addirittura che l'abbia studiata accuratamente. Ebbene, questa recensione è assolutamente tipica della prima ricezione del *Capitale* di Marx fra gli studiosi, in quanto l'accento è posto sulla teoria del valore-lavoro (e pertanto Marx è ricollegato ovviamente agli economisti classici inglesi, David Ricardo in primo luogo), ma la teoria del valore-lavoro viene vista come teoria quantitativa del lavoro astratto ed indifferenziato, in modo che di «sostanza» del valore certamente si parla, ma la questione della «forma del valore» — centrale in Marx — non è neppure evocata, dal momento che il recensore non sembra neppure accorgersi della sua esistenza. Un lettore attento (e non solo un lettore malevolo come certamente era Nietzsche, ma anche un eventuale lettore benevolo) avrebbe capito che Marx non si riprometteva un socialismo che abolisse la forma del valore del lavoro umano, ma un socialismo che la generalizzasse ancora più astrattamente e brutalmente di come già stava egregiamente facendo il capitalismo.

Tutto ciò non poteva che confermare le idee di Nietzsche sulla necessità di battersi contro l'eguagliamento livellatore incapace di riconoscere le cosiddette «differenze». Non bisogna dimenticare mai che per Nietzsche il socialismo è *sempre e soltanto* una variante subalterna del cosiddetto «paolinismo», cioè del cri-

stianesimo di Paolo di Tarso. Quando nella *Volontà di Potenza* Nietzsche riassume i suoi cinque no (no al senso di colpa, alla pericolosità dell'ideale cristiano, al secolo di Rousseau, al romanticismo, ed infine al prevalere degli istinti del gregge), Nietzsche parla espressamente di «cristianesimo latente» nella musica e nel socialismo. Il cristianesimo latente da cui Nietzsche è ossessionato deriva dalla scelta di Paolo di appoggiarsi sulla vita per farne un messaggio di morte. L'esaltazione dei deboli, dei poveri, degli esclusi si tramuta in questa rivolta sorta dal risentimento degli schiavi in atto d'accusa contro la nobiltà, la forza e la salute. Scrive Paul Valadier, uno dei migliori conoscitori francesi di Nietzsche: «Il debole serve come pretesto per rimuovere il forte, non solo perché la debolezza avrebbe un valore relativo superiore alla forza, ma perché la debolezza si spaccia come valore unico, l'ideale, ciò che Dio stesso ha fatto proprio. Poiché questo ideale è il valore dei valori, non può sopportare un altro ideale, è suo dovere confonderlo, fargli sorgere il dubbio, dividerlo in lui stesso, e dunque ricondurlo a sé rendendolo simile a sé. L'astuzia di Paolo è mostrare al forte che egli non è così forte come dice, che anche lui è debole, e che quindi la sua differenza non esiste, che essa è perciò illusione. Tale è la logica della rivolta degli schiavi, logica egualitaria secondo cui "differenza genera odio". Questa logica non può in alcun modo sopportare l'alterità, e per tal motivo è negatrice della vita, la quale è insorgere di novità, di imprevisto, di inaudito, ed è spreco di forze. Tale volontà debole è volontà di morte, giacché uccide la differenza costitutiva della vita. Ma porta in sé anche la morte del divino, perché tutta la sua inventività consiste nel darsi un Dio che ha perduto il suo carattere abissale, e nel sostituirgli un Dio finalmente umano».

Valadier è un gesuita, e presumibilmente quando scrive di Dio sa di che cosa sta parlando. Come credente, egli insiste molto sul fatto che una volontà forte può credere in Dio, laddove una volontà debole finirebbe con l'ucciderlo. È esattamente il contrario dell'interpretazione di Vattimo, che infatti è molto meno plausibile. Non è questo tuttavia che ci interessa. In questa sede, infatti, è bene sottolineare l'equazione socialismo-pao-

linismo, il fatto che il paolinismo si basa sulla rimozione delle differenze, ed infine il fatto che l'eventuale lettura della recensione del *Centralblatt* di Lipsia avrebbe ulteriormente convinto Nietzsche che Marx era un signore che voleva generalizzare il livellamento astrattizzante del valore-lavoro all'intera umanità, rendendo tutti omogenei, fungibili ed intercambiabili.

L'interpretazione nicciana di Paolo di Tarso ci sembra fastidiosamente insensata, ma non è questa la sede per discuterne. È anche ovvio che se Nietzsche avesse letto i *Grundrisse* di Marx, opera ispirata al ripudio dell'eguagliamento e della astrattizzazione capitalistici, avrebbe potuto cambiare opinione. In ogni caso, i *Grundrisse* erano allora inediti, ed aspettarono fino al 1939 per essere pubblicati. Al di là di ogni «superuomismo», è giusto però riconoscere la totale legittimità del fraintendimento di Nietzsche, visto che tutto il marxismo della II Internazionale, fondata nel 1889, lo stesso anno dell'impazzimento di Nietzsche a Torino, si basò su questo fraintendimento, e se ne fece addirittura un vanto.

Era questo un incubo per Nietzsche, dal momento che per lui l'evento della morte di Dio era significativo proprio sulla base delle *reazioni differenziate* a questo evento stesso. Si tratta di un tema assai frequente nella critica nicciana, che però non è mai stato interrogato da un punto di vista marxista e comunista, come faremo noi ora.

Si è accennato a cinque distinte dimensioni dell'evento della morte di Dio in Nietzsche. In primo luogo, la morte di Dio è per Nietzsche un fatto, non un'opinione che debba essere argomentata e confutata. Dio è sparito nella nostra cultura, oppure si è secolarizzato al punto di essere irriconoscibile, e di essere dunque diventato un'altra cosa. Mentre l'ateo o meglio il laico perde il suo tempo cercando di dimostrare razionalmente la non esistenza di Dio o almeno la sua indimostrabilità (Hume, Kant, Russell, ecc.), la sua morte pratica impregna già il nostro tempo, caratterizzato dal sogno di Bacone, e non certo più dal sogno di Boezio o di sant'Anselmo. È l'immagine del mondo moderno ad essere sdivinizzata, e questa *sdivinizzazione* (Entgötterung) non

ha proprio nulla a che vedere con la vecchia dicotomia fra fede ed ateismo.

In secondo luogo, la morte di Dio è interpretata nel cristianesimo occidentale (e prima medioevale) come la morte di Gesù Cristo che espia sulla croce i peccati degli uomini. È questo a rigore per Nietzsche il paolinismo, da cui si origina un primo significato di nichilismo, da intendere come svalorizzazione del mondo in nome di un Aldilà che costituisce un vero e proprio sopramondo di tipo platonico (o platonico-cristiano).

Questa svalorizzazione dà luogo a sua volta ad un tipo di uomo *troppo umano*, di cui il cammello è il simbolo e l'eremita l'ideale. Sottomesso agli antichi valori, l'eremita *non* è letteralmente *informato* della morte di Dio, e quindi il suo essere schiacciato dal peso della morale tradizionale è frutto di ingenuità ed ignoranza.

In terzo luogo, la morte di Dio è la soppressione di un padrone troppo esigente, e questo dà luogo ad un nichilismo particolarmente regressivo e degenerativo, fondato sul deprezzamento sia di questo mondo sia del mondo dell'Aldilà. È incarnato dall'*ultimo uomo*, il più disprezzabile fra tutti perché non possiede neppure più i criteri necessari per prendere coscienza della propria miseria. Uomo del nichilismo, ha riconosciuto l'assenza totale di fondamento dei vecchi valori, e a differenza dell'eremita troppo umano, è informato del fatto che Dio è morto. Egli vive con contentezza questa sparizione di ogni obbligo e costrizione, ma questa contentezza non è che conformismo e passività.

In quarto luogo, la morte di Dio è una sparizione di cui l'*uomo superiore* rifiuta di tener conto. L'uomo superiore è infatti nichilista, perché è informato della morte di Dio, ma non riesce ancora a convincersene intimamente e continua a comportarsi come se Dio esistesse. Senza più credere ad una legittimazione dell'azione nell'Aldilà, l'uomo superiore sostituisce il fondamento divino dei valori con un fondamento umano, ma nessuna trasmutazione reale viene compiuta e si ritrovano dovunque i vecchi valori semplicemente rovesciati e non trasmutati.

In quinto luogo, infine, la morte di Dio è una tappa nella creazione del *superuomo*, una tappa distruttrice e necessaria di cui

l'uomo creatore si felicita ed agisce accelerandone la realizzazione. Il nichilismo dell'uomo creatore è una volontà di distruzione delle antiche tavole della Legge, che deve assolutamente accompagnarsi alla volontà di costruzione di nuove tavole.

Abbiamo qui rievocato temi classici del pensiero nicciano, ben noti al lettore di *Così parlò Zarathustra*. L'uomo troppo umano, l'ultimo uomo, l'uomo superiore ed infine il superuomo sono quattro dimensioni antropologiche che derivano dall'unico evento della morte di Dio, e che rappresentano quattro forme differenziate di risposta al nichilismo (passivo) che ne può derivare. In esse non vediamo onestamente nulla che possa «liquidare» (come sostengono i nicciani antimarxisti, deboli o forti che siano) la dialettica marxista ed il superamento comunista del capitalismo. La sola cosa fastidiosa è l'enfasi superuomistica, ma questa stessa enfasi non è altro che la versione particolarmente caricaturale della figura che lo stesso Nietzsche definisce *ultimo uomo*, lo stupido immoralista che si crede superiore agli altri perché viola le norme di comportamento che altri migliori di lui continuano a rispettare. Nietzsche afferma esplicitamente che gli «ultimi uomini» sono peggiori degli uomini troppo umani e degli uomini superiori. È d'altra parte noto che Lukács fu molto severo con Nietzsche nella *Distruzione della Ragione*, quando sostenne che quest'ultimo non trasmuta affatto i valori borghesi, ma non fa che darne una interpretazione ed una versione grottesca ed esasperata all'interno di un attivismo funzionale al nuovo periodo imperialistico ed alla militanza ideale e politica antisocialista.

Ci pare che Lukács abbia perfettamente ragione (e del resto pochi hanno notato che Heidegger finì con il fare rilievi molto simili, insistendo sul carattere nichilistico e soggettivistico della volontà di potenza nicciana), e che questo tuttavia non tocchi il centro del problema-Nietzsche. Avallando i pregiudizi antisocialisti tipici degli ambienti «filistei» che frequentava, Nietzsche sarebbe per così dire stato al di sotto delle proprie scoperte, cosa che avviene peraltro per quasi tutti gli scopritori. Nella *Volontà di Potenza*, che è a tutti gli effetti la sua ultima opera, ed avrebbe anzi voluto essere la sua opera più rigorosamente teo-

retica e filosofica, le stupidaggini antisocialiste sono ridotte ad un ruolo assolutamente marginale, mentre la questione del nichilismo assume un valore centrale. Conformemente al suo modo di impostare la questione, Nietzsche personalizza ed addirittura psicosomatizza la questione del crollo del fondamento dei valori, così che non si è mai di fronte alla rigorosa e calma classicità con cui Jacques Monod parla di crisi irreversibile delle ontogenesi immaginarie. Preferiamo la forma di Monod, ma il contenuto è lo stesso, ed allora lo riformuleremo ancora una volta per comodità del lettore: posto che Nietzsche ha avuto tutte le ragioni nell'accusare di nichilismo la volontà di credere a tutti i costi in ontogenesi immaginarie ormai infondate ed infondabili, e che la credenza in queste ultime produce tipi umani antropologicamente fragili ed oscillanti (e sono i comunisti riprivatizzati ed i sosia socializzati di cui abbiamo parlato nella prima parte di questo saggio), è riuscito Marx a fondare la sua «scienza nuova» della storia e del comunismo in modo libero da questi presupposti nichilisti, o non è riuscito del tutto a farlo? Si tratta del quesito essenziale di questo saggio, cui risponderemo però soltanto dopo aver interrogato due grandissimi studiosi del nichilismo novecentesco, Heidegger e Weber.

Su Martin Heidegger interprete del nichilismo moderno

Potrebbe sembrare a prima vista molto strana la seduzione prodotta dal pensiero di Heidegger verso molti intellettuali di orientamento politico comunista, se riflettiamo al fatto che Nietzsche si presta almeno ad una lettura anarchica e libertaria (che in Francia ha una lunga tradizione almeno dal tempo dei surrealisti), mentre in Heidegger non c'è a prima vista nessuno spiraglio per una simile interpretazione. Eppure in questa fascinazione non c'è nulla di inesplicabile. Nietzsche sostanzialmente non parla mai del modo di produzione capitalistico, ma gli passa sempre a lato, limitandosi al ruolo di critico del nichilismo. Heidegger, invece, parla sempre *indirettamente* del capitalismo in quanto sistema «oggettivo» di riproduzione complessiva della società moderna, anche se *direttamente* questa parola è pratica-

mente assente dal suo lessico. Essa è di fatto sostituita dal termine tedesco *Gestell*, che può essere tradotto come «impianto», oppure come «imposizione» anonima di una logica inesorabile di svuotamento di qualunque progetto tradizionalmente «umanistico», basato cioè sulla riaffermazione dei valori consueti.

Non vi è dubbio che il *Gestell* sia il modo di. produzione capitalistico sotto altro nome. Nell'antichità classica greco-romana e nel medioevo cristiano il *Gestell* non c'era ancora, in quanto il progetto metafisico che Heidegger attribuisce al destino dell'Occidente non si era ancora realizzato nella forma dell'avvento di una Tecnica che l'uomo non è più in grado di controllare. È possibile sostenere che la differenza filosofica radicale fra Marx e Heidegger sta nel fatto che per Marx il capitalismo è sempre «a disposizione» della borghesia, mentre per Heidegger la borghesia non dispone più di nulla, dal momento che la riproduzione anonima della società nel suo complesso le è ormai definitivamente sfuggita di mano ed ormai «solo un Dio può ancora salvarci». È dunque facilissimo che un marxista diventi heideggeriano, se appena si convince che l'integrazione della coscienza operaia antagonistica ed il grande potere della scienza incorporato nelle macchine rendono ormai impossibili i sogni di rovesciamento del sistema. L'adesione allo heideggerismo non è altro che una radicalizzazione conseguente della adesione che vent'anni fa circa veniva data alla scuola di Francoforte (Horkheimer, Adorno, Marcuse, ecc.), che infatti sosteneva tesi analoghe sulla integrazione e sulla scienza ma finiva poi con il lasciare spazio con Marcuse ad una possibile ribellione dei marginali e con Habermas ad una rivitalizzazione della democrazia come dialogo sociale illimitato. Heidegger è un Marcuse che non si fa più nessuna illusione. Il destino della modernità va bevuto come una cicuta, e non come un *drink* con cubetti di ghiaccio.

La grande acutezza della diagnosi heideggeriana del nichilismo (e sopratutto della «durezza» del capitalismo) restò per decenni fuori dall'attenzione dei marxisti. In Italia Heidegger fu acclimatato dal suo primo geniale traduttore, Pietro Chiodi, come un esistenzialista laico, anzi come un analista della singola esistenza concreta «gettata» in una situazione sociale da lei non

scelta. Tutto ciò fu inevitabile, perché la generazione attivizzatasi fra il 1945 ed il 1950 fu tutta unanimemente «esistenzialista» (come rileveremo più oltre a proposito della ideologia della sinistra italiana del secondo dopoguerra), e l'esistenzialismo era il solo codice culturale a disposizione per chi volesse uscire dal (o non aderire al) cattolicesimo o dall'idealismo crociano e gentiliano. Heidegger era allora ancora vivo ed attivissimo, e si aprì una curiosissima commedia degli equivoci. Da un lato il filosofo tedesco sosteneva di non essere affatto esistenzialista, e di avere anzi per l'esistenzialismo una vera e propria ripugnanza, ritenendolo il peggior modo di dimenticare il problema dell'Essere, l'unico degno di vera riflessione. Dall'altro, i suoi seguaci lo leggevano come il massimo analista dell'esistenza prodotto dal Novecento, e solo di fronte alla provocatoria evidenza delle sue opere più recenti presero atto della sua totale estraneità all'esistenzialismo.

In tutto questo non c'è nulla di strano. Esistenzialismo ed antifascismo facevano tutt'uno nel 1945, non solo negli ambienti culturali di Giustizia e Libertà e del Partito d'Azione (dove l'esistenzialismo era semplicemente un modo per indicare una filosofia della libertà del singolo), ma anche negli ambienti legati al PCI (ed al PCF in Francia). L'adesione di Heidegger al nazionalsocialismo nel 1933 era già ampiamente nota, ma non le si dava eccessiva importanza, dal momento che le sue inarrivabili analisi esistenzialistiche risalivano al 1927, assai prima dunque della deplorevole «sbandata» di un apolitico.

Dopo i recenti studi di Victor Farias e di altri biografi di Heidegger è impossibile sostenere che l'adesione di Heidegger al nazismo sia stata l'occasionale sbandata di un filosofo apolitico. Heidegger volle consapevolmente essere un filosofo «militante» del risveglio nazionalsocialista tedesco, e la sola ragione per cui dopo il 1934 ritornò ad una vita puramente accademica fu una *sconfitta politica* all'interno di linee politiche conflittuali del movimento di Hitler. La vittoria delle SS sulle SA significò anche il seppellimento delle interpretazioni più radicali della cosiddetta «rivoluzione nazionalsocialista». Restò soltanto il biologismo razzista antisemita unito al disprezzo verso la democrazia ed al-

l'anticomunismo viscerale. Heidegger era estraneo a questo razzismo che voleva fondarsi «scientificamente» con l'aiuto di una biologia manipolata e di una «scienza tedesca», e già allora la sua concezione del rapporto fra mondo moderno e comunismo lo teneva lontano da una pura e semplice demonizzazione di quest'ultimo. In comune con Nietzsche, Heidegger condivise una provocatoria e crassa ignoranza del pensiero autentico di Marx, e se Nietzsche fu almeno giustificato dal fatto che negli anni Settanta ed Ottanta dell'Ottocento nessuno poteva sospettare che Marx fosse qualcosa di più di un socialista ricardiano particolarmente intelligente, Heidegger non poteva ignorare che Marx era già l'oggetto privilegiato di una discussione filosofica rimasta aperta al di là delle dogmatizzazioni del marxismo-leninismo e del materialismo dialettico.

Heidegger è tuttavia un esempio da manuale di come sia possibile per una persona acuta ed intelligente, abituata ad andare al cuore dei problemi, capire l'essenziale di un problema anche se non vi si dedica molto tempo e attenzione. La trascuratezza di Heidegger verso il marxismo era provocatoriamente leggendaria, e tuttavia nel 1947 egli scrisse che «...è necessario che ci si liberi dalle ingenue rappresentazioni relative al materialismo e dalle critiche superficiali che dovrebbero colpirlo. L'essenza del materialismo non sta nell'affermazione che tutto è pura materia, ma piuttosto in una determinazione metafisica, secondo cui tutto l'essente appare come materiale del lavoro». Se pensiamo che allora moltissimi intellettuali credevano sinceramente che la filosofia del comunismo fosse un sistema di cosmologia atea della natura che comprendeva la nebulosa primitiva e la collettivizzazione delle terre, ci rendiamo conto che Heidegger andava al sodo delle questioni, tanto più poi in quanto riconosceva apertamente che «...Marx, in quanto esperisce l'alienazione, raggiunge una dimensione essenziale della storia, ed è per questo che la concezione marxista della storia si pone al di sopra di ogni altro storiografismo».

Sembra in questo modo che Heidegger riconosca in Marx la doppia crucialità dell'alienazione e del lavoro. Quando Claudio Napoleoni scrive che in Marx l'alienazione (cioè la modalità per

cui il lavoro può essere messo a disposizione di qualcuno come sua proprietà) precede lo sfruttamento, abbiamo qui apparentemente del marxismo «heideggeriano» allo stato puro. In realtà Heidegger, vent'anni prima del 1947, scrivendo *Essere e Tempo*, aveva già fatto capire che per lui il lavoro come modalità autentica della vita umana era soltanto quello che produceva valori d'uso, mentre quello che produce lavori di scambio sfugge al suo campo visivo. Non a caso la figura del lavoratore che giganteggia nelle sue analisi è sempre quella dell'artigiano. Sembra sempre che il lavoratore incontri l'acquirente del suo prodotto, e che perciò quest'ultimo venga sempre fatto «su misura». Il lessico utilizzato rimanda al fabbricante, al fornitore, ai clienti da servire. L'analitica heideggeriana si basa sull'*utilizzabile*, cioè appunto sul valore d'uso. Il valore di scambio non compare mai, e di conseguenza non compare mai il tema del tempo di lavoro. Si ha così, in una forma purissima, alienazione senza sfruttamento.

Il distacco del tema dell'alienazione del lavoro dal tema gemello del feticismo della merce è un procedimento mistificatorio molto comune e non bisogna affatto scandalizzarsene. Esso è per esempio tipico del moderno ecologismo interclassista e postcomunista, e permette di criticare in modo veemente la società industriale avanzata e l'inquinamento senza trarne conseguenze politiche anticapitalistiche (ed è appunto questa un'altra solidissima ragione della moda heideggeriana contemporanea). La filosofia sembra caricaturalmente affidare ad una scienza separata chiamata «economia» l'analisi del valore di scambio, mentre riserva per sé esclusivamente l'analisi della modalità formale di produzione del valore d'uso e della sua utilizzabilità e messa a disposizione. Tutto ciò ricorda curiosamente le «buone maniere» del comportamento borghese secondo il Galateo tradizionale, per cui non è di buon gusto parlare di denaro, e quando si deve pagare l'onorario del medico si consegnano i soldi alla segretaria. La «violenza ermeneutica» e la spregiudicatezza di Heidegger prendono qui un piccolo congedo (pagato) per ragioni di famiglia.

In un lungo testo inedito degli anni Trenta, pubblicato soltanto postumo nel 1989, Heidegger analizza a lungo il marxismo

condannandolo senza appello. Egli lo connota come un'ideologia fra le altre, che si presenta inoltre mistificatamente come definitiva. Non concedendogli affatto di essere una critica di ogni ideologia (come il giovane Marx soggettivamente riteneva), Heidegger ritiene che il marxismo sia una forma di soggettivismo e dunque di individualismo, erede non solo del primitivo progetto di Platone (che già appunto dimenticava l'Essere), ma anche di quello di Cartesio e del liberalismo moderno. È importante qui rilevare un interessante parallelismo fra le critiche di Nietzsche e quelle di Heidegger al socialismo. In entrambi i casi, infatti, il progetto socialista è individuato come qualcosa che non può pretendere di possedere un'autonomia teorica e storica, ma che rimanda al cristianesimo paolino nel primo caso, ed al liberalismo borghese individualista, nel secondo. Sulla base di una curiosa alleanza ideologica con gli «slavofili» russi, Heidegger connota il bolscevismo come un fenomeno europeo ed occidentale, estraneo al carattere ed alla cultura religiosi del popolo russo (e qui Heidegger trova accenti paralleli a quelli di Solženitsyn), vero e proprio pezzo di storia del destino dell'Essere in Occidente. È necessario capire che l'individualismo ed il soggettivismo del marxismo stanno per Heidegger in ciò, che i comunisti che si ispirano ad esso si prefiggono mete sociali titaniche e prometeiche senza affatto sapere quale sia la vera «essenza» dell'uomo che utilizzano in modo tanto spregiudicato. Essi in questo modo ne manipolano l'essenza, ma non certo perché sono «collettivisti» anziché essere «individualisti» come i liberaldemocratici borghesi. Per Heidegger «...il collettivismo è la soggettività dell'uomo posta al livello della totalità, e che porta così a compimento la sua incondizionata autoaffermazione». Il comunista è un borghese conseguente, che paga questa consequenzialità con un po' di fanatismo e di ferocia in più. Il progetto marxista è nichilista, e lo è proprio nella misura in cui trova la sua genesi ideale e materiale nel progetto borghese di dominio sull'uomo e sulla natura. Neppure Nietzsche è estraneo a questo progetto soggettivistico, e la sua volontà di potenza non è che il coronamento di questo atteggiamento di oblìo dell'Essere. Come diagnostico della morte di Dio, però, Nietzsche resta un

punto di riferimento teorico imprescindibile per le nuove necessità storiche incombenti.

Come analista del nichilismo, Heidegger non sembra aggiungere nulla a quanto Nietzsche aveva già genialmente rilevato. Il suo contributo qualitativamente nuovo sta in ciò, che egli è il primo a tentare una sorta di economia politica della produzione della verità, ed a legare insieme i temi della verità, del nichilismo e della democrazia contemporanea. A suo tempo, Nietzsche aveva già respinto la concezione classica della verità come corrispondenza fra linguaggio ed oggetto (reale o ideale) in favore di una nozione di verità come funzione energetica della volontà di potenza, cioè come *quantum* di energia prodotta da soggetti impegnati in una azione da portare a termine. Si tratta di una concezione tipica di posizioni assai diverse, dalla sofistica ateniese al pragmatismo ed allo strumentalismo americani. Heidegger vive però nel Novecento, ed ha sotto gli occhi il fatto che la democrazia si legittima come potere dell'opinione pubblica, cioè pur sempre di una pretesa di verità passata al vaglio dell'approvazione e del consenso dei molti. Dal momento che la società dell'informazione e dello spettacolo (la cui abiezione è stata messa ancora una volta sotto gli occhi di tutti in occasione della guerra americana del Golfo nel gennaio 1991) non è altro che la realizzazione radicale della democrazia intesa come *potere dell'opinione* (pubblica), sulla quale si regge l'Occidente, è giusto rilevare che la questione della genesi delle opinioni diventa importante come quella della genesi del plusvalore.

Si tratta di un argomento delicatissimo, che in generale i marxisti rimuovono con imbarazzo. Nella *vulgata* marxista novecentesca il plusvalore nasce dallo scambio formalmente eguale (e segretamente ineguale) fra lavoro salariato e capitale, mentre l'opinione nasce da un doppio tipo di scambio, manipolato quando «aderisce» allo sfruttamento capitalistico e lo giustifica, genuino quando prende coscienza della necessità di una modificazione egualitaria della società. In un certo senso, l'opinione pubblica nasce dal plusvalore esattamente come il profitto, l'interesse e la rendita, dal momento che è con il denaro che si ricava dalla trasformazione del plusvalore in moneta che si possono

pagare i giornalisti, gli scrittori, gli «opinionisti», eccetera. Gli scribacchini dei giornali borghesi sono infatti «pagati» dai loro padroni, che però possono pagarli esclusivamente sulla base dello sfruttamento precedentemente effettuato sui lavoratori. Questa concezione della «produzione dell'opinione» sta alla base della negazione del valore assoluto della democrazia borghese fatta a suo tempo da Lenin, che i marxisti hanno sempre rimosso con imbarazzo perché effettivamente «impresentabile» davanti ai loro alleati liberaldemocratici di «sinistra».

Chi conosce gli studi di Noam Chomsky sul mastodontico apparato informativo americano e su come la produzione di comunicazione manipolata sia qualcosa di strutturale nel funzionamento normale del moderno capitalismo, sa bene che l'opinione pubblica non è affatto un luogo in cui si scambiano punti di vista differenziati e plurali da cui poi si originano decisioni democratiche, ma è appunto un heideggeriano *Gestell* del tutto parallelo all'apparato produttivo di elettrodomestici ed armi. È significativo che la «sinistra» degli anni Ottanta (Habermas, ecc.) si sia letteralmente inventata in modo edificante un'ideale sovranità sublimata dell'opinione pubblica nella forma della teoria della comunicazione emancipata, laddove nella pratica questa «opinione pubblica» era incorporata nel capitalismo in modo ancora superiore a quello ipotizzato da Heidegger. Si ha qui un preclaro esempio di come la «volontà di credere» a tutti i costi in illusioni edificanti sia assai più nichilistica dell'aperto riconoscimento della nullificazione di ogni fondamento ontologico delle scelte politiche e morali dell'uomo contemporaneo.

Heidegger ritiene necessario risalire alla grecità per sviluppare la sua genealogia della dimenticanza dell'Essere in nome di una «verità» identificata sempre più con l'esattezza e sempre meno con la rivelazione. Non a caso, la saggezza greca di Epicuro non gli interessa, e la vede soltanto come un ritrarsi ininfluente nel privato. Siamo convinti da tempo che per confutare almeno parzialmente Heidegger sia necessario dare una lettura radicalmente diversa da quella che egli dà della grecità, mentre sia del tutto inutile prendersela con singole sue affermazioni sull'epoca moderna e sul nichilismo, in cui molto spesso finisce con

l'essere acuto e radicale e con l'avere ragione. Ciò presuppone una valorizzazione nuova dell'epicureismo nella fondazione di una filosofia comunista, valorizzazione da cui ci tiene lontani un senso comune che per un secolo si è limitato a secolarizzare il destino stoico della necessità identificato con lo sviluppo della forze produttive e con l'incremento illimitato della coscienza proletaria. Se questo fosse impossibile, allora veramente «solo un Dio potrebbe salvarci». La dichiarazione sconsolata di questa impossibilità sarebbe però anch'essa una «ontogenesi immaginaria» da cui tenersi lontani. Non si vede perché il pessimismo esistenziale o la delusione storica siano prove ontologiche della impossibilità del comunismo.

Su Max Weber interprete del nichilismo moderno

Nessuno come Max Weber ha saputo così bene tirare le conseguenze della diagnosi nichilistica di Nietzsche. In una sua analisi sul lavoro intellettuale come professione egli afferma: «Tutte le scienze naturali danno una risposta a questa domanda: che cosa dobbiamo fare *se* vogliamo dominare *tecnicamente* la vita? Ma se vogliamo e dobbiamo dominarla tecnicamente, e se ciò in definitiva, abbia veramente un significato, esse lo lasciano del tutto in sospeso oppure lo presuppongono per i loro fini». Weber non ha invece conosciuto Heidegger, perché è deceduto nel 1920 prima del diffondersi della fama di questo autore, ma la sua cruciale nozione di *gabbia d'acciaio* per indicare l'insuperabilità dell'organizzazione capitalistica della società finisce praticamente con il coincidere con il concetto heideggeriano di *Gestell.* In entrambi i casi l'impersonalità e l'irreversibilità del dominio hanno come genesi una volontà umana fortemente soggettivistica (la scelta platonica di identificare la verità con l'esattezza nel caso di Heidegger, la scelta calvinista di secolarizzare economicamente la vocazione trasformandola in professione nel caso di Max Weber).

La trasformazione della personalità soggettiva in impersonalità oggettiva è un insigne esempio di dialettica, e ciò dimostra che i pensatori acuti ed intelligenti sono *sempre* dialettici, anche

quando come Weber fanno l'apologia della razionalità analitica o come Heidegger sostengono la differenza ontologica. Tutto ciò è sistematicamente trascurato dai nemici della dialettica come Lucio Colletti, che si chiedono sempre dottamente come scolastici medioevali se la correlazione essenziale che lega «dialetticamente» due poli concerna gli opposti oppure i contrari, e non comprendono mai che se il pensiero vuole comprendere la dinamica della realtà deve necessariamente utilizzare la dialettica. La stessa genesi del nichilismo è dialettica, perché sorge da una «volontà di valore» ad ogni costo.

La grande importanza di Max Weber per il discorso che stiamo conducendo sta nel fatto che egli è l'unico che leghi veramente in modo essenziale l'analisi del nichilismo con la critica del marxismo. In Nietzsche l'affrettata e superficiale identificazione del socialismo con il cristianesimo paolino rendeva impossibile un simile legame essenziale, così come in Heidegger (ed in Louis Dumont) la geniale ma pur sempre improbabile incorporazione del marxismo nella storia universale del soggettivismo moderno e dell'individualismo borghese. Weber è il solo grande «nichilista» che conosca veramente Marx, anche se l'ignoranza dei *Grundrisse* non ancora pubblicati durante la sua vita gli rende impossibile comprendere le due essenziali nozioni marxiane di «genere» e soprattutto di «genesi diretta del comunismo dal capitalismo».

La specificità della critica di Max Weber al marxismo sta inoltre in ciò, che essa permette di interpellare *direttamente* il progetto marxiano originario senza le inevitabili perturbazioni ed i rumori di fondo prodotti dal sovraccarico della critica allo stalinismo e più in generale alla traiettoria del comunismo storico novecentesco dal 1920 al 1990. Come è noto, l'ideologia anticomunista corrente si è sempre basata sulla «deduzione» dei campi di concentramento staliniani da Marx (si vedano i *nouveaux philosophes* francesi degli anni Settanta, ultima e caricaturale incarnazione di questa tendenza). Il grande pubblico conosce in generale soltanto le versioni rozze e propagandistiche di questa concezione, mentre per il palato più sofisticato dei filosofi vengono in genere servite varianti più raffinate di questo piatto (co-

me i lavori del filosofo polacco Leszek Kolakowski). Max Weber è invece deceduto nel 1920, e questo lo ha messo nella situazione privilegiata di non essere «distratto» dalle necessità della committenza anticomunista del Novecento. Weber ritiene che Marx abbia una concezione economicistica del capitalismo ed una concezione utopistica del comunismo, e che solo su questi due punti essenziali occorra battere il chiodo con il martello della critica «scientifica» ed avalutativa. Il paradosso della compresenza di una concezione economicistica del capitalismo e di una concezione utopistica del comunismo starebbe inoltre in ciò, che Marx finirebbe con il sottovalutare i «valori» nella genesi del capitalismo e con il sopravvalutare i «valori» stessi quando evoca la fattibilità ed anzi la necessità del socialismo.

È facile rilevare che Weber finisce con l'effettuare comunque una operazione analoga, sopravvalutando i valori etico-religiosi nella genesi del capitalismo (etica protestante, ecc.), e sottovalutando la capacità dei «valori» etici del socialismo nel realizzare concretamente nuove configurazioni sociali. Come Nietzsche, di cui si considera praticamente allievo, Weber ha la tendenza a valorizzare il «valore» solo là dove i suoi personali gusti lo spingono. Tutto ciò non deve però farci dimenticare che la sua critica a Marx resta a tutt'oggi *insuperata*, e vorremmo insistere molto su questo impegnativo giudizio, perché esso sta alla base di questo nostro saggio sul nichilismo.

Il lettore che avrà la pazienza di esaminare con cura la terza parte di questo saggio noterà che noi non intendiamo in alcun modo riprendere la tesi weberiana, ma che la nostra tesi fondamentale sull'inevitabilità di una economicizzazione del socialismo e di una utopicizzazione del comunismo una volta che le due nozioni siano temporalmente separate è di fatto assolutamente estranea allo stile weberiano di pensiero. È però indubbio che Weber ha riflettuto per primo in modo acuto e coerente sul nesso fra economia ed utopia, vincoli oggettivi e progetti soggettivi, ecc., contestualizzando questa riflessione ad una diagnosi originale della modernità. Vi è infatti un punto almeno in cui Weber segue Nietzsche nella tendenza ad inserire il fenomeno nuovo del socialismo in un *déja vu* della storia, ed in cui l'in-

cantesimo dell'analogia diventa anche per lui irresistibile. Facendo la storia della teodicea della sofferenza, cioè delle grandi spiegazioni metafisiche che «razionalizzano» la sconfitta dei buoni e la vittoria dei cattivi, Weber enumera quattro distinte e convergenti forme di teodicea. In primo luogo, la dottrina indiana del *karma*, in cui il mondo è un cosmo di perfetta remunerazione etica, in quanto le trasmigrazioni delle anime sono in rapporto preciso con i meriti ed i demeriti morali, tanto che, terminato di scontare, l'anima non si reincarna più. In secondo luogo, il dualismo di Zarathustra, che con la sua idea di un contrasto eterno tra il Bene ed il Male ed il pathos escatologico della lotta finale, sollecita un sentimento eroico ed aristocratico. In terzo luogo, la dottrina del mistero della predestinazione e del *Deus absconditus*, tipica dell'ebraismo e del cristianesimo (libro di Giobbe, ecc.), per cui tra Dio e l'uomo c'è un abisso etico, che solo la fede riesce non già a superare, ma a riconoscere con l'umiltà della creatura (ed in questo modo il problema della teodicea non è tanto «risolto» quanto piuttosto «dissolto»). In quarto luogo, infine, l'escatologia messianico-mondana, che attende un compenso in questo mondo, nell'immediato futuro, o anche in un futuro lontano, impegnando l'azione etico-religiosa delle generazioni presenti in vista delle conseguenze redentive o punitive che potrà avere per le generazioni future.

L'aspetto più interessante di questa analisi sta in ciò, che Weber inserisce consapevolmente il socialismo marxiano nella storia delle religioni, rinvenendo in esso la secolarizzazione di un messianesimo escatologico che utilizza strumentalmente il linguaggio dell'economia politica classica e della filosofia hegeliana. Nella filosofia weberiana della religione è essenziale la distinzione fra un primo momento dell'annuncio religioso, strutturalmente settario e messianico, ed un secondo momento di assestamento di questo annuncio, in cui esso si secolarizza «razionalizzandosi», ed aderendo ai ritmi normali della riproduzione della vita quotidiana. Soltanto le religioni che riescono ad attingere questo secondo momento sopravvivono, laddove quelle che rimangono allo stadio settario sono costrette ad estinguersi o a vivacchiare come ideologie fragili ed ultraminoritarie. È in

proposito interessante notare subito (anche se ciò verrà ripreso più avanti) che la teoria lucacciana della vita quotidiana non è che l'applicazione al socialismo di questa ipotesi weberiana, laddove l'operazione degli allievi postcomunisti di Lukács (Agnes Heller, ecc.) di separazione fra l'analisi fenomenologica della vita quotidiana ed il problema del comunismo esprime un fraintendimento che è quasi provocatorio nella sua essenza e dinamica. Se il socialismo non riesce a secolarizzarsi, passando dall'entusiasmo e dalla militanza rivoluzionaria alla normalità ed all'abitudine della vita quotidiana di donne e uomini ordinari, esso è destinato a rifluire ed infine ad estinguersi inesorabilmente.

Vi è un punto metodologicamente essenziale in cui Marx e Weber coincidono: il fatto che è solo l'autoriflessione sulla fase finale che rende possibile la ricostruzione razionale dell'intero processo di sviluppo. Nella *Introduzione alla Critica dell'Economia Politica*, Marx scrive che «...ciò che viene definito sviluppo storico si basa in definitiva sul fatto che l'ultima forma considera le forme passate come tappe che portano al proprio grado di sviluppo, e dal momento che essa è raramente capace, e questo solo in condizioni ben determinate, di fare la propria autocritica... essa le concepisce sempre sotto un angolo unilaterale». Analogamente Weber assegna alla civiltà occidentale una sorta di problematica *universalità*, che risiede appunto in ciò, che il razionalismo occidentale ha spinto alle estreme conseguenze possibili il processo di *disincanto* del mondo. Questo disincanto (Entzauberung), che negli anni Trenta Heidegger definì ripetutamente «incantamento perverso» (Verzauberung), è appunto una forma di nichilismo radicale, non solo perché esso legittima l'integrale relativismo (anzi, politeismo) dei valori, ma soprattutto perché la razionalizzazione dei comportamenti sociali attivata dal protestantesimo calvinista comporta la formazione di strutture i cui vincoli quasi automatici di riproduzione finiscono per rendere superflua la stessa etica religiosa da cui derivano. È questo *automatismo* l'elemento strutturale essenziale per comprendere la nozione weberiana di disincanto, che non è dunque mai una semplice «visione del mondo» fra le altre. Weber scrisse a suo tempo che chi aveva bisogno di visioni del mondo non

aveva che da andare al cinema, e fu in questo un buon profeta, se pensiamo che oggi l'automatismo televisivo cui è sottoposto per molte ore al giorno l'individuo contemporaneo non ha più lo scopo di veicolare attivamente delle forme di etica sociale conformistiche e repressive (come opinavano ancora i francofortesi), ma semplicemente di autoriprodurre una forma di consumazione passiva dell'immaginario. Lo sradicamento dell'evidenza del senso del mondo è allora ciò che *costringe* l'uomo di oggi a ricreare questo senso. Le strutture sociostoriche non possono ormai ricevere la loro intelligibilità che attraverso questo mondo prosaico dove la sola istanza donatrice di senso è l'attività significante dell'individuo umano che si orienta nel mondo.

È dunque questa *attività significante* dell'individuo umano la sola *struttura* che il processo di disincanto del mondo ha lasciato in piedi. Si tratta di una tesi quasi provocatoriamente «idealistica» e «sovrastrutturale» (per usare il linguaggio codificato della scolastica marxista novecentesca) che intendiamo proporre qui in modo volutamente enfatizzato. Realizzazione del nichilismo, il disincanto viene universalizzato dalla diffusione del modo di produzione capitalistico nel globo, ed anche se la sua genesi è particolare e determinata (la cultura europea occidentale che si espande in americanismo), il suo esito è planetario. Gli stessi fondamentalismi religiosi che sembrano opporglisi in una disperata resistenza di retroguardia sono altrettanto «moderni» (ed addirittura postmoderni), ed il *chador* e la barba musulmana sono ormai puri segni di appartenenza rituale di gruppo come l'orecchino, la minigonna e la fascia intorno alla fronte delle bande metropolitane.

La teoria della modernità di Weber è frutto di un incrocio originale di Nietzsche e di Marx. Se la modernità capitalistica è nichilismo realizzato, luogo dell'automatismo e non della conservazione del senso, sono allora fuorvianti quelle interpretazioni della modernità che (sulla scorta di un recente ed importante libro del francese Jacques Bidet) insistono sui suoi aspetti razionali e rassicuranti, come la contrattualità e la razionalità comunicativa. È questa una illusione della cultura di «sinistra» su cui sarà necessario ritornare, che ci sembra però insostenibile alla lu-

ce appunto delle diagnosi più inesorabilmente disincantate, come quelle che Weber ci ha fornito.

La conclusione

L'interrogazione del nichilismo è un momento essenziale e costitutivo per la ricostruzione di un marxismo critico, e dunque anche di un comunismo politico rifondato. Il carattere fortemente «edificante» che per decenni i ceti politici che hanno diretto il movimento operaio storico hanno assegnato al marxismo lo hanno ridotto ad omelia ed a discorso della domenica da fare a militanti volonterosi e fortemente «religiosi». Su questa base il tema del nichilismo è stato ridotto necessariamente al tema della cosiddetta «decadenza» del pensiero borghese nell'epoca dell'imperialismo, e non si è visto che il nichilismo è una situazione, una tentazione, un esito, una necessità, e non è affatto la ricaduta ideologica di una società affrettatamente definita in «putrefazione».

È possibile dire che perfino pensatori di altissimo livello come Lukács si sono sbagliati a non sottolineare con sufficiente chiarezza la natura «oggettiva» della situazione nichilistica contemporanea, lasciando credere che essa derivasse da una malattia della volontà di una borghesia scettica ed estenuata. Nei fatti il pensiero borghese era effettivamente indebolito, scettico ed estenuato (e dunque «nichilista» in uno dei possibili significati del termine), ma questo non implicava affatto un parallelo indebolimento del capitalismo, che ne risultava invece rafforzato, proprio in forza della sua crescente spersonalizzazione. Vi è qui una delle tante conseguenze catastrofiche che derivano dall'identificazione fra capitalismo e borghesia. Eppure, Weber aveva già a suo tempo chiarito che il disincanto sta nell'automatismo della riproduzione sociale, e non in una visione del mondo scettica (già estremamente diffusa nell'antica Grecia, e forse già presente addirittura nei mormorii di barbuti amici primitivi del Paleolitico in caccia di animali da preda).

È stato invece giusto dire che la filosofia borghese presentava una specifica decadenza gnoseologica, dal momento che il rifiu-

to della dialettica non poteva che comportare una diminuzione della capacità di capirci qualcosa nell'evoluzione globale della totalità del mondo storico e sociale. Questa decadenza ideologica, che si presenta per la prima volta in forma cristallina nel passaggio da Hegel a Schopenhauer, comporta effettivamente un impoverimento cognitivo impressionante, in cui la ricchezza delle determinazioni storiche scompare in una nebbia di banalità moralistiche (o immoralistiche — ma è lo stesso). Essa è tuttavia compatibile ed anzi funzionale ad un rafforzamento degli automatismi della riproduzione capitalistica: il presidente americano degli anni Ottanta, Ronald Reagan, è stato forse l'uomo politico più incolto e culturalmente deprivato della recente storia americana, ed è nello stesso tempo stato colui che ha mietuto i più grandi successi. Il disincanto nichilistico si accompagna infatti preferibilmente all'ostentazione più oscena di Valori con la V maiuscola su cui si spergiura. Ciò che distingue infatti la razionalizzazione capitalistica da altre forme di razionalizzazione precedenti (come lo yoga e le macchine da preghiera tardobuddiste) è il fatto che qui si ha a che fare con un'incorporazione infinitamente più forte delle idee nell'automatismo della riproduzione economica.

Abbiamo dunque letto Nietzsche, Heidegger e Weber per avvicinarci meglio a Marx, laddove il cosiddetto «pensiero negativo» in Italia e fuori li ha sempre letti per allontanarcisi. Ci siamo sempre stupiti del timore e della ritrosia di molti marxisti a frequentare questi autori, ed in ciò abbiamo sempre creduto di vedere una inconscia paura di esserne sedotti ed affascinati. Si tratta della paura di guardare fino in fondo nella propria possibile fragilità nel personale rapporto con il comunismo, così come molti frati medioevali temevano gli autori profani. Ammettiamo però che la loro frequentazione non lascia intatto il proprio rapporto con Marx, anche se di questo non bisogna avere nessuna paura.

Nota bibliografica

Del nichilismo si possono dare molte definizioni. Nessuna è vincolante, e ciò che conta è che il lettore sia messo in grado di comprendere esattamente che cosa si intende dire. Le definizioni fornite sono dello scrivente, e non sono tratte da nessuna fonte.

La discussione italiana sul «pensiero negativo» è stata molto ampia. Ci siamo riferiti al testo di A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1964. I successivi numerosissimi interventi di questo autore, fino alla morte sopravvenuta nel 1989, non aggiungono nulla di teoreticamente rilevante. Essenziale per comprendere Claudio Napoleoni è il suo libro postumo *Cercate ancora*, Editori Riuniti, Roma 1990. Ancora più rilevanti per comprendere la teoria del nichilismo in Napoleoni sono però il *Dialogo sull'economia politica*, pubblicato su «Micromega», 1988, n. I, e soprattutto il saggio *Economia e Filosofia*, in un'opera collettiva curata da Emanuele Severino, *Filosofia. Storia del pensiero occidentale*, Fabbri, Milano 1988. Assai utili da un punto di vista critico sono i saggi pubblicati da Riccardo Bellofiore in «L'Indice», n. 8, 1990, in cui il pensiero di Napoleoni è correttamente ricondotto a Tommaso d'Aquino.

Sul pensiero «debole» si veda G. Vattimo, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985. Vattimo è uno scrittore prolifico, ma in questa sede ci interessa esclusivamente per la sua tesi più «forte», secondo cui anche se crollano tutti i valori di riferimento non succede poi niente di terribile finché almeno le officine di ricambio della Fiat continuano ad essere rifornite. Una totale incomprensione della natura delle tesi di Vattimo è mostrata dai suoi nemici dell'accademia torinese (cfr. Carlo Augusto Viano, *Va' Pensiero*, Einaudi, Torino 1985. Costoro vorrebbero un «laicismo professante», che si inchini in continuazione davati alla scienza come i cortigiani davanti ai sovrani ed alle reginette. Di Massimo Cacciari, autore verboso e ripetitivo, ma indubbiamente tenace e consequenziale, basti ricordare *Krisis*, Feltrinelli, Milano 1976. Importanti sono anche i suoi scritti sparsi in riviste come «Contropiano» e «Laboratorio Politico».

Abbiamo utilizzato di Nietzsche soltanto due opere: *Così parlò Zarathustra* e *La volontà di Potenza*. L'interpretazione di Valadier cui si è accennato rimanda ad un saggio pubblicato su «Fenomenologia e società», n. 21, 1983. Un ottimo strumento di lavoro per studiare il nichilismo di Nietzsche è il libro di Giorgio Brianese, *La Volontà di Potenza di Nietzsche*, Paravia, Torino 1989. Il saggio di Marc Sautet cui si fa riferimento è stato pubblicato nella raccolta *De Marx au Marxisme*, CNRS, Paris 1986.

La bibliografia su Heidegger e il marxismo è un deserto. Tutto è ancora da fare. Le citazioni sono tratte dalla nota *Lettera sull'Umanesimo*, ripubblicata. in M. Heidegger, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987.

Lo scrivente ha utilizzato gli accurati studi di Antonio Ponsetto su Max Weber pubblicati in «Fenomenologia e Società». Importante è un testo di Nicola De Feo, *Weber e Lukács*, De Donato, Bari 1971, che pone già con chiarezza il tema del rapnorto fra nichilismo e marxismo. Essenziale è il volume, piccolo di

spessore ma grande di contenuto, di Cathérine Colliot Thélène, *Max Weber et l'histoire*, PUF, Paris 1990.

Per finire, si rimanda all'opera che a nostro parere dà una lettura eccessivamente rassicurante della modernità capitalistica, e rilancia un uso non comunista di Marx, da noi non condiviso. È l'opera del nostro amico Jacques Bidet, *Théorie de la Modernité*, PUF, Paris 1990.

III
Karl Marx e il marxismo fra nichilismo ed ontologia

Il problema

Per decenni (e forse per più di un secolo) i marxisti si sono abituati a pensare che il problema del marxismo stesso risiedesse in eventuali carenze della sua analisi scientifica del modo di produzione capitalistico, mentre il suo spirito filosofico non avrebbe sollevato obiezioni gravi, trattandosi di una forma di antropologia umanistica erede delle migliori tradizioni della filosofia occidentale (*paideia* greca, *humanitas* romana e rinascimentale, giusnaturaliamo moderno, ecc.). Al massimo, dal momento che l'ateismo marxista sembrava imbarazzare i credenti e servire da alibi per non farli aderire al socialismo, si proponeva di mettere fra parentesi la patata bollente della questione di Dio, e di enfatizzare la denuncia contro l'oppressione dei poveri comune sia a Marx che a Gesù di Nazareth. In breve, si pensava che il problema della filosofia nel marxismo fosse già stato brillantemente risolto e non ci fosse nulla di rilevante da aggiungere, mentre la vera questione era la rimessa in discussione del nucleo «scientifico» del materialismo storico, cui si facevano in sintesi due critiche di fondo: di essere eccessivamente «riduzionistico», e quindi economicistico in modo unilaterale, nella sua analisi del modo di produzione capitalistico; e di non aver saputo sufficientemente «aggiornare» la sua analisi ottocentesca del capitale, applicandola creativamente anche al capitalismo novecentesco, che Marx non avrebbe in alcun modo «previsto».

Queste due critiche ci sembrano nell'essenziale ingiuste ed ingenerose, quando non prive di ogni fondamento. La nozione marxiana originale di modo di produzione non ha nulla di riduzionistico e di economicistico, ed è in grado addirittura di individuare l'autonomia specifica dei valori «spirituali» meglio delle

teorie generali di tipo appunto «spiritualistico». Essa consente di ricercare la genesi materiale dei valori spirituali stessi (che altrimenti apparirebbero innati o esclusivamente riconducibili alla dinamica della psicologia individuale nel suo «adattamento» ad una realtà sociale esterna a sua volta inesplicabile), e sulla base di questa genesi ne valorizza la validità, cioè l'autonomia. In quanto alla cosiddetta «incapacità di previsione» di Marx della dinamica evolutiva del moderno capitalismo novecentesco, è invece giusto sottolineare che al contrario la sua capacità di antivedere certe evoluzioni sociali, ecologiche, ecc., del moderno capitalismo fu stupefacente, e nessun pensatore dell'Ottocento seppe stargli alla pari. Per fare un solo esempio, le sue analisi del sistema delle macchine e della sua incorporazione autoriflessiva e cognitiva del lavoro vivo hanno un'attualità sbalorditiva, laddove gran parte delle analisi ottocentesche sulla tecnologia sono ormai del tutto obsolete.

È necessario allora rovesciare drasticamente l'impostazione che vuole in Marx il grande filosofo umanista e storicista che fallisce però la sua analisi scientifica del capitalismo intestardendosi nell'adozione di una teoria del valore-lavoro ormai obsoleta ed indifendibile. Noi faremo invece qui un'ipotesi opposta: la costruzione di una scienza nuova dei modi di produzione sociali in Marx sarebbe invece un pieno successo scientifico, laddove la filosofia che l'ha ispirata presenterebbe gravi vuoti in parte responsabili di vistose carenze politiche nella triplice concezione del capitalismo, del socialismo e del comunismo. Questa filosofia avrebbe dovuto in via di principio essere un'ontologia antinichilistica dell'essere sociale almeno implicita, ma questo risultato minimale non fu neppure raggiunto, perché Marx arretrò di fronte a questa prospettiva da lui ritenuta forse troppo «idealistica», e preferì la via più facile di ciò che più avanti definiremo storicismo e sociologismo (laddove il termine *facile* significa esattamente «facile ad essere accettata» da un movimento reale a base sociale proletaria).

Questa impostazione si leva fieramente contro tutte le concezioni che ritengono «risolti» tutti i problemi di genesi filosofica del pensiero marxiano. Secondo queste *vulgate* scolastiche si

tratterebbe soltanto di ripetere il glorioso cammino che ha portato Marx all'autonomia filosofica dai suoi predecessori. Nei confronti di Hegel, Marx avrebbe valorizzato il metodo dialettico rivoluzionario respingendo il sistema chiuso borghese, ed avrebbe rovesciato l'idealismo mettendolo con i piedi per terra della lotta di classe e del «movimento reale che abolisce lo stato di cose presenti». Nei confronti di Feuerbach, Marx avrebbe accettato il suo ateismo riempiendolo però di ricche determinazioni economiche e sociali, ed avrebbe trasformato il suo umanesimo generico in un umanesimo nuovo, operaio e proletario. Nei confronti di Smith, Marx avrebbe risolto le aporie presenti nella teoria del valore-lavoro sua e di Ricardo, distinguendo fra lavoro e forza-lavoro ed aprendo così la strada alla nozione di plusvalore, centrale per comprendere la dinamica oggettiva dello sfruttamento capitalistico in fabbrica e dello sfruttamento imperialistico su scala planetaria. Nei confronti della cosiddetta «sinistra hegeliana», Marx avrebbe chiarito che il semplice confronto ideologico fra concezioni del mondo non è ancora nulla se la filosofia si limita ad interpretare il mondo senza osare coraggiosamente trasformarlo.

Abbiamo riassunto qui sommariamente una traccia insegnata per decenni nel mondo in migliaia di corsi di introduzione al marxismo (o al marxismo-leninismo). Questa traccia effettivamente non pone molti problemi, e lascia pensare che la questione dello statuto marxiano della filosofia sia già nell'essenziale risolta, e non valga dunque la pena rimetterla radicalmente in discussione. È vero infatti che dopo Marx ci furono molti che affrontarono direttamente la questione specifica della filosofia e del suo ruolo nel materialismo storico, senza però mai (a nostra conoscenza) mettere in discussione radicalmente il suo «codice metafisico» essenziale. Con questa espressione — in breve — intendiamo riferirci alla ontogenesi primaria della concezione marxista della storia e del comunismo. Se, infatti, concordiamo con Monod che l'accettazione tacita o implicita di una «ontogenesi immaginaria» ci consegnerebbe mani e piedi alla tentazione nichilistica, è necessario che l'ontogenesi da noi scelta sia mate-

rialistica e dialettica in senso letterale (e non nel senso ereditato dal termine tradizionale di «materialismo dialettico»).

Friedrich Engels fu il primo che si rese precocemente conto che il marxismo aveva un assoluto bisogno di una «integrazione filosofica». Occorre notare in proposito che l'attività engelsiana rivolta ad elaborare una vera e propria filosofia del materialismo storico derivava direttamente dal fatto che Engels riteneva il *Capitale* un'opera «scientifica» di economia politica, ed era appunto questa concezione a rendere necessaria tale integrazione. Per Engels la natura di *critica* dell'economia politica dell'opera del suo amico non consisteva nel fatto che quest'ultima dava luogo a un «campo teorico» del tutto nuovo ed incompatibile con il precedente, ma nel fatto che essa finalmente «correggeva» gli errori scientifici degli economisti precedenti, producendo *simultaneamente* una teoria dello sfruttamento ed una teoria del crollo. È plausibile pensare in proposito che Engels non abbia «frainteso» Marx. Questo è anche psicologicamente poco probabile, dal momento che Engels frequentava assiduamente Marx, e non può aver fatto a meno di recepire l'autocomprensione che Marx aveva della propria stessa opera. È dunque del tutto legittimo ritenere che Marx intendesse il *Capitale* così come lo intendeva Engels, ma questa non è di per sé una prova decisiva, dal momento che spesso avviene che lo stesso autore non intenda bene il significato della propria stessa creazione. In ogni caso, l'«integrazione» filosofica di Engels diede di fatto luogo ad una dialettizzazione della enciclopedia positivistica delle scienze degli anni Settanta ed Ottanta dell'Ottocento, così da dar luogo ad un vero e proprio «positivismo dialettico» assai più che ad un materialismo dialettico. Questo positivismo dialettico è solo superficialmente omogeneo alla precedente dialettizzazione delle scienze naturali effettuata sessant'anni prima da Hegel, in quanto l'operazione hegeliana era comunque fondata sulla distinzione categoriale fra scienze della natura e scienze sociali (definite nel linguaggio di Hegel «spirito oggettivo»), mentre in Engels si è invece di fronte (ed infatti tutto ciò è tipicamente positivistico) ad una omogeneizzazione categoriale fra natura e società pressoché assoluta. Ciò rende ogni paragone fra Hegel ed Engels del

tutto insensato, anche se di questa insensatezza si è fatto paladino in Italia un filosofo noto come Lucio Colletti nel suo periodo «marxista». Contestualizzata al tempo storico in cui fu effettuata, l'operazione di Engels fu sensatissima, ed era forse l'unica concretamente fattibile in quelle condizioni. Essa permetteva di rendere l'opera marxiana comprensibile agli scienziati di allora, che erano tutti incondizionatamente positivisti, ed era inoltre una soluzione a tutti gli effetti «obbligata», una volta che del *Capitale* si fosse fatta una lettura economicistica, come fu fatto da tutto il marxismo della II Internazionale (compreso quello eterodosso, da Antonio Labriola a Rosa Luxemburg).

Lenin fu il secondo grande autore che ci accinse ad una riformulazione dello statuto marxista della filosofia, e noi riteniamo che come filosofo egli fu altrettanto grande che come politico. Questo giudizio non è condiviso dalla maggior parte degli interpreti, che trovano in genere «rozza» la sua argomentazione contro i sofisticati e competenti empiriocriticisti da lui attaccati. È questo un abbaglio preso in genere da commentatori altrimenti assai acuti (come il marxista spagnolo Manuel Sacristán), che tuttavia cadono nell'errore di applicare allo stile argomentativo leniniano i cànoni della gnoseologia e della epistemologia tipici delle monografie universitarie. La grandezza di Lenin non sta infatti nella sottigliezza delle argomentazioni con cui si confronta con Ernst Mach, ma nell'avere capito che l'empiriocriticismo era solo un'*avvisaglia* di una tendenza destinata a svilupparsi nel Novecento, tesa a separare i codici espressivi degli intellettuali dalla realtà materiale, naturale e sociale, e a rendere così impossibile una concezione scientifica della realtà aperta al senso comune delle grandi masse (ed è questo un punto che a suo tempo Ludovico Geymonat seppe cogliere in modo molto acuto). A fianco di questo primo elemento bisogna aggiungerne un secondo, per cui Lenin seppe antivedere precocemente che il distacco dal marxismo degli intellettuali che ad esso avevano superficialmente aderito sarebbe prevalentemente avvenuto nella forma idealistica dell'esaltazione del codice della propria disciplina specialistica e dell'ateismo religioso dei «costruttori di Dio», che non sopportano il nichilismo della scienza e vogliono perciò

ad ogni costo trovare un «senso» alla loro attività politica e sociale. In questo modo Lenin prese a suo modo atto del problema del nichilismo, e si batté anche contro di esso, ma finì con il conservare la nozione engelsiana di filosofia, convinto che essa fosse sufficiente ed adeguata. La scienza marxista tendeva però così pericolosamente verso il sogno di Bacone assai più che verso la distruzione delle ontogenesi immaginarie di Monod. La filosofia si identificava con l'ideologia di riferimento e di identità di partito, e non è allora casuale che il materialismo dialettico sia diventato (anche se ciò avvenne dopo la morte di Lenin) la filosofia di legittimazione del partito marxista-leninista sia staliniano che post-staliniano.

Il terzo grande tentativo di fondazione di un'autonoma filosofia marxista fu compiuto dal giovane Lukács negli anni Venti, soprattutto attraverso l'opera *Storia e Coscienza di Classe*. Non è affatto casuale, e deve essere anzi inteso come determinante, che Lukács fosse stato un intimo allievo di Max Weber, e che avesse così potuto impadronirsi fino in fondo del problema del nichilismo, oltre a prendere atto dei dettagli analitici delle accuse di economicismo e di utopismo rivolte al materialismo storico. In proposito vorremmo insistere: Lukács non è stato fra le altre cose anche allievo di Weber; Lukács ha avuto con Weber un rapporto organico e strutturale paragonabile a quello che ebbe Aristotele con Platone. Il libro *Storia e Coscienza di Classe* è tutto da cima a fondo una risposta alle obiezioni di Weber sul nichilismo, sull'economicismo e sull'utopismo. La debolezza di questa risposta sta però in ciò, che Lukács lascia pensare al lettore che un *ritorno* al Marx autentico e non contaminato dalla scolastica marxista secondinternazionalistica possa essere sufficiente per rispondere alle obiezioni nichilistiche di Weber. È questa però un'illusione. La teoria della coscienza di classe del proletariato rivoluzionario (e del suo partito) che accede all'intelligibilità della storia universale in forza della sua collocazione strutturale è una forzatura *idealtipica* che è maxweberiana in forma quasi ingenuamente provocatoria. Il libro respira un'atmosfera messianica di prossimo avvento della salvezza sociale che non corrispondeva soltanto alla psicologia eroica del militante comunista

europeo degli anni Venti, ma che rifletteva anche il profilo della mentalità religioso-settaria descritta da Max Weber nei particolari. In definitiva, il libro segnalava la necessità di fare i conti con il problema del nichilismo, e nello stesso tempo l'impossibilità di fare veramente questi conti senza investire criticamente da un punto di vista comunista lo stesso codice metafisico della filosofia originale di Marx. Si trattava però di qualcosa di impossibile, perché il movimento comunista internazionale concreto di quel tempo avrebbe espulso ed emarginato chiunque avesse tentato di fare una cosa del genere (accuse di revisionismo piccolo-borghese, ecc.). Il solo stretto sentiero rimasto aperto consentiva una pura critica filologica immanente ai testi sacri, ripetendo una situazione classicamente medioevale, e tuttociò non era ovviamente in grado di affrontare con la necessaria spregiudicatezza la questione del nichilismo.

Fu necessario attendere un quarto momento storico, che venne dopo il 1956 con l'attività di Louis Althusser e dell'ultimo Lukács, che decise come è noto di prendere una strada diversa da quella battuta negli anni Venti. Con il senno di poi (di dopo cioè il 1989) è possibile dire che questo tentativo venne troppo tardi. La sconfitta non era più esorcizzabile. Il messaggio era irricevibile, perché il destinatario di esso era divenuto irriformabile. Questa volta il tema del nichilismo nel movimento comunista novecentesco venne affrontato direttamente, anche se non ancora esplicitamente. Per la prima volta si cercò di criticare in modo chiaro l'umanesimo, l'economicismo e lo storicismo nella tradizione marxista (anche se non si osò giungere fino allo stesso Marx se non nella forma cauta e reticente della critica al «giovane Marx»), e per la prima volta si osò parlare di «sviluppo della genericità umana» come dell'oggetto specifico della filosofia comunista.

Questi due tentativi devono essere richiamati in modo più diretto e meno tangenziale, e lo faremo espressamente nella quinta parte di questo scritto. È bene ora tornare al nostro oggetto di ricerca, la filosofia originale di Marx, il suo «codice metafisico». Siamo sicuri che il lettore avrà delle sorprese, anche se non sappiamo se la sua reazione sarà liberatoria o scandalizzata.

Il codice metafisico di Marx e il dilemma del superamento mancato di Hegel e di Feuerbach

Il dramma filosofico di Marx sta in ciò, che egli non si accorse che Hegel aveva *già* trovato la formula teorica per dare conto del rapporto fra essere sociale e coscienza tipico della modernità, e credette di poter «superare» questa formula abbandonando il terreno di Hegel, ed avventurandosi su di un terreno infinitamente più instabile, fragile e paludoso, la socializzazione dell'umanesimo di Feuerbach. Le conseguenze di questa *scelta* (perché vorremmo parlare appunto di scelta, evitando la fastidiosa paroletta «errore») sono state gigantesche. Questo richiede una riflessione spregiudicata e conseguente.

Per poter comprendere correttamente la genesi della dialettica hegeliana non come semplice metodo ma come vera e propria ontologia dell'essere sociale è necessario mettere da parte tutti i luoghi comuni su Hegel delle storie scolastiche della filosofia. Questi luoghi comuni sono assolutamente fuorvianti. Il punto massimo e principalissimo da cui occorre partire è che Hegel non è un pensatore del 1789, ma un pensatore del 1794, e che la genesi della sua dialettica non trova la sua ragione fondante nel «giustificare» i diritti dell'uomo del 1789 in modo più solido di quanto questo fosse fatto nelle vecchie dottrine giusnaturalistiche e contrattualistiche (che infatti Hegel non adotta), ma basa la sua matrice nella spiegazione del fallimento e della decapitazione di Robespierre, l'uomo che «prese la virtù sul serio» più di tutti quanti gli altri suoi contemporanei. Hegel intende sviluppare una teoria dialettica dell'identità fra essere sociale e coscienza, ma questo non significa affatto che l'individuo non possa «oltrepassare» la sua condizione sociale oppure che tutti i crimini che vengono compiuti nella realtà siano «razionali» nel senso di giustificabili. Non è un caso che la famosa identità fra reale e razionale abbia dovuto essere tante volte spiegata in ponderosi studi monografici di specialisti del pensiero hegeliano, dal momento che essa è sempre sistematicamente fraintesa come pura e semplice giustificazione di quanto accade. Da vero uomo del Romanticismo e da cultore del «romanzo di formazione»

Hegel aveva perfettamente presente il problema del cosiddetto «oltrepassamento» della propria condizione sociale. I romantici non parlavano praticamente d'altro. Comportamenti morali e politici che Hegel trova presenti nella realtà ma che considera egualmente in qualche modo «irrazionali» vengono da lui bollati come forme di «delirio dell'intelletto astratto». Il filosofo francese Erich Weil ha perfettamente mostrato di comprendere Hegel quando ha scritto che «...la storia ha un senso non perché una Ragione, con lettera maiuscola, anteriore al tempo e alla storia ne avrebbe predeterminato senso e significato. È l'uomo invece che, pensando e agendo, con il suo lavoro, ha dato un senso al mondo, sua attuale dimora. Solo l'uomo ha dato un senso a ciò che è stato prima di pervenire a quel punto di vista, dove il senso è divenuto comprensibile, ed è compreso infatti, e da dove tutto appare, come è giusto e necessario, preparazione del risultato. Questa è la storia: negatività e discorso e realizzazione del senso... la filosofia è innanzitutto comprensione del suo stesso divenire, del suo *essere divenuto*».

Per comprendere questa formulazione solo *apparentemente* semplice bisogna certo apprezzarne il radicale immanentismo, e dunque il radicale materialismo (dal momento che il materialismo non è che un immanentismo scientificamente elaborato in cui la multifattorialità è gerarchizzata secondo un criterio di importanza), ma bisogna soprattutto capire che l'uomo di cui parla Weil non è per nulla l'Uomo dell'umanesimo, che è un presupposto del processo storico, e non un suo elemento di costituzione interna. La coscienza è il senso dell'essere sociale, ma essa è resa possibile solo dall'essere già divenuto dell'essere sociale stesso. È questo il significato della famosa nòttola di Minerva hegeliana, che si alza in volo soltanto al crepuscolo.

Hegel intende dunque garantire validità ed universalità alla ragione umana ed alla civiltà che essa aveva costruito pur in presenza ed anzi proprio in forza di una radicale relativizzazione storicistica della storia del pensiero. Hegel demolisce ancora più di Kant qualunque pretesa fondazionalistica della metafisica religiosa, e nello stesso tempo si rende perfettamente conto che questa demolizione aprirebbe la via al nichilismo senza un soli-

do ancoraggio ad un'Idea di genere umano in senso materiale e morale. Questo ancoraggio hegeliano non è però una delle tante «ontogenesi immaginarie», perché coincide spazialmente e temporalmente con l'attività umana stessa. In proposito, vorremmo segnalare qui al lettore che ci stiamo avvicinando al punto cruciale di tutta questa questione: l'attività umana è unità di essere e di coscienza sociale, e questo non permette l'*alienazione temporale* di questa attività stessa (come per esempio avviene quando i comunisti *nel frattempo* costruiscono il socialismo e proiettano il loro ideale in un futuro che sfuma inevitabilmente in una nebbia lattiginosa).

Abbiamo fatto l'esempio della separazione temporale fra socialismo e comunismo, su cui avremo modo di tornare in dettaglio, perché ci premeva che il lettore comprendesse da subito che la concezione hegeliana della storia umana non consente questa scissione. In un recente importantissimo libro (che è anche uno strumento inestimabile per comprendere il pensiero politico di Hegel), lo studioso marxista italiano Domenico Losurdo dimostra come Hegel elabori sempre le sue «astrazioni» sulla base di analisi concrete di istituzioni politiche e sociali date, e come scelga quasi sempre la soluzione più avanzata possibile nel contesto storico che gli è concretamente accessibile.

Il giovane Marx si trova davanti questa soluzione hegeliana, e la rifiuta. Vi sono ovviamente comprensibili ragioni per questo rifiuto, anche perché appare evidente l'ipostatizzazione o meglio la «spiritualizzazione» che Hegel fa di istituti borghesi o addirittura aristocratico-reazionari. Eppure il nucleo della soluzione hegeliana del nesso fra essere e coscienza sociale non sta in questa ipostatizzazione, o nel collocare il maggiorascato o il consiglio segreto del principe nella storia dello spirito oggettivo. Scegliendo intenzionalmente un'espressione brutale, questo non è che il *folklore* della soluzione hegeliana. Fare osservare *oggi* che la successione del primogenito nella proprietà terriera prussiana *non* è un momento dello Spirito è come sparare sulla croce rossa. Non ci vuole proprio nessun coraggio. Il vero problema sta nel fatto che il rifiuto dell'unità di essere e coscienza

nella presa in considerazione dell'azione umana comporta alcuni prezzi filosofici da pagare, che diventano presto proibitivi.

Il lettore potrebbe a questo punto osservare che quanto andiamo dicendo potrà anche essere giusto, ma non riguarda Marx, dal momento che Marx si distingueva proprio per la sua considerazione metodologicamente unitaria del rapporto fra essere e coscienza. Il comunismo non era forse per lui quel «movimento reale che aboliva lo stato di cose esistenti»? Il primato logico e storico della struttura sulla sovrastruttura non indica forse che Marx, ancora più di Hegel, non vuole separare in alcun modo l'attività umana concreta e le rappresentazioni ideali che gli uomini si fanno di questa attività stessa? Vi è qui un punto delicatissimo, un vero e proprio «nervo scoperto» del pensiero di Marx. È bene capire dove esattamente Marx scelse Feuerbach contro Hegel, e cosa comportò questa scelta.

Quando Karl Marx intorno ai ventisei anni diventò comunista, il solo codice filosofico che potesse legittimare questa scelta era l'umanesimo antropologico di Feuerbach, «determinato» nella forma di umanesimo concreto, pratico, reale, operaio e proletario. Più di quarant'anni prima l'idealismo soggettivo di Fichte si era già prestato ad essere interpretato come una teoria dell'azione ed una filosofia della prassi, ed era già stato per questo accusato di ateismo e di giacobinismo. Questo idealismo soggettivo, tuttavia, era stato pensato per essere rivolto in modo interclassistico agli intellettuali, ai «dotti», e non a caso Fichte aveva dovuto immediatamente «statalizzarlo», quando nello *Stato commerciale chiuso* prefigurò uno stato mercantilista di sostegno alla piena occupazione. Dopo Hegel, però, la statalizzazione era divenuta sinonimo di potere borghese (anzi, peggio, aristocratico-borghese), e non a caso Marx contrappone radicalmente la società civile allo stato, negando ogni possibilità di emancipazione statalistica della società civile stessa. Ciò che conta, in ogni caso, è che l'umanesimo viene interpretato come una filosofia dell'azione *diretta*, in prima persona, senza deleghe di nessun genere. Quando Engels nel 1890 scrive a proposito dell'uso dei termini «socialista» e «comunista» negli anni Quaranta, non può fare a meno di chiarire questo punto (umanesi-

mo=filosofia dell'azione diretta) in modo cristallino: «Quando il *Manifesto* fu pubblicato, non avremmo potuto chiamarlo *Manifesto socialista*. Nel 1847 con la parola socialisti si intendevano due tipi di persone. Da una parte i seguaci dei vari sistemi utopistici, specialmente gli owenisti in Inghilterra ed i fourieristi in Francia, che già allora si erano rinsecchiti in pure e semplici sette che si estinguevano a poco a poco. Dall'altra parte i molteplici ciarlatani sociali che volevano eliminare, con le loro varie panacee e con ogni sorta di toppe, gli inconvenienti sociali, senza fare il più piccolo male né al capitale né al profitto. In entrambi i casi gente che stava fuori del movimento operaio e cercava anzi appoggio fra le classi "colte". Invece, quella parte degli operai che, convinta dell'insufficienza di una rivoluzione puramente politica, esigeva una trasformazione a fondo della società, quella parte di operai si dava allora il nome di comunista. Era un comunismo di prima lavorazione, soltanto istintivo, spesso un po' rozzo ma aveva la forza sufficiente per generare due sistemi di comunismo utopistico, in Francia quello icarico del Cabet, in Germania quello del Weitling. Nel 1847 socialismo significava un movimento di borghesi, comunismo un movimento di operai. Il socialismo, per lo meno nel continente, era ammesso nella "buona società", il comunismo proprio il contrario. E poiché noi avevamo già allora, e molto decisa, la convinzione che l'emancipazione degli operai dev'essere opera della classe operaia stessa, non potevamo dubitare neppure un istante quale dei due nomi scegliere. E anche dopo non ci è mai venuto in mente di respingerlo».

Il lettore attento avrà certo notato che per molti versi la situazione del 1991 è analoga a quella del 1847. Anche oggi la parola «socialismo» è ammessa nella buona società, mentre quella «comunismo» no. In questa sede, però, è bene tornare al nodo filosofico della questione dell'umanesimo di Marx, che non viene a nostro avviso affatto «superato» dopo il 1845 o il 1847 (come ritenne a lungo Louis Althusser), ma che resta il codice metafisico fondamentale di tutto il marxismo successivo. Concependo il comunismo come «azione diretta degli operai», contrapposto al socialismo inteso come «rattoppamento degli inconvenienti del-

la società borghese», Marx non risolveva certamente la questione della formulazione filosofica da dare a questo processo. In primo luogo, *chi* propriamente sono gli operai? Si tratta della classe sociologica dei salariati, dal cui sfruttamento in fabbrica nasce il profitto borghese? O si tratta della classe filosofica dei proletari, che, avendo catene radicali da portare, emancipando sé stessi emanciperanno anche l'intera umanità? Marx non può risolvere questo problema se non identificando salariati e proletari, vittime di estorsione di tempo di lavoro non pagato e portatori di catene radicali (che non hanno dunque «nulla da perdere se non le proprie catene»). Ma questa identificazione è una «ontogenesi immaginaria», perché il processo di estorsione del plusvalore, *scientificamente* accertabile con la nuova teoria del valore-lavoro, non coincide per nulla con l'attribuzione *filosofica* di una collocazione privilegiata nella filosofia della storia. Si tratta di un vero e proprio «corto circuito» teorico da cui lo stesso Hegel si era tenuto lontano, nel suo rifiuto di «personalizzare» lo Spirito con attribuzioni sociologiche dirette (ed in questo senso lo Spirito hegeliano *non* è la borghesia, che ha infatti sempre mostrato di apprezzare altre filosofie meno impegnative).

In secondo luogo, *quale* comunità emancipata e liberata riuscirà a produrre l'unificazione della classe filosofica dei proletari e della classe sociologica dei salariati? Si tratta di una comunità da *costituire*, oppure una comunità in qualche modo da *ricostituire*, nel senso che una comunità sociale non alienata e «naturale» c'è già stata, e si tratta di ritornarvi, ad un livello ovviamente più alto dello sviluppo delle forze produttive? È questo un punto delicato, perché il giovane Marx è su questo punto oscillante, la sua terminologia è ambigua, e la novità storica ed ontologica della comunità comunista da *costituire* per la prima volta nella storia dell'umanità si mescola continuamente con l'evocazione di una comunità naturale, veramente umana, da *ricostituire*. La comunità da ricostituire è a nostro parere un'altra «ontogenesi immaginaria», frutto dell'ideale romantico della totalità umana e sociale che la fichtiana «epoca della compiuta peccaminosità» ha scisso e lacerato. È questo a nostro parere un vero e proprio mito dell'Origine, che porta poi sempre con sé un cor-

relato mito teleologico del Fine, perché laddove c'è stata un'Origine dimenticata, tradita e perduta, là c'è anche un Fine da ristabilire (e si pensi al mito ebraico-cristiano — vera e propria «ontogenesi immaginaria» — del peccato originale, della perdita del paradiso terrestre e del giudizio universale finale). Il giovane Marx è ateo ed umanista, e là dove c'è ateismo ed umanesimo, là c'è anche il naturalismo con tutti i suoi derivati.

In terzo luogo, se la *società* civile deve emanciparsi dallo *stato* riprendendo la sua autonomia attraverso l'esplicitazione delle contraddizioni che la caratterizzano, quale potrà essere la *forma politica* di questa emancipazione? È naturale che Marx non possa dare una risposta chiara a questa domanda, e debba oscillare fra il massimo di anarchismo ed il massimo di giacobinismo, il grado zero ed il grado cento della politica intesa come attività sociale determinante. Questa oscillazione (che ha portato commentatori come Norberto Bobbio a sostenere che *non* esiste una teoria marxista della politica) è il necessario portato di una radicale incomprensione di Hegel. Hegel non è infatti mai stato uno «statalista», perché ha sempre sostenuto che società civile e stato non possono esistere l'una senza l'altro. Marx ha invece adottato l'ideologia anglosassone del primato originario ed autonomo della società civile rispetto allo stato, limitandosi a dare a questo primato un'espressività politica comunista anziché liberaldemocratica. Si è trattato di ciò che il saggista francese Bertrand Binoche chiama «liberalismo populista». I diritti imprescrittibili dell'uomo devono essere tutelati e protetti *dallo* Stato, e nello stesso tempo l'uomo di cui si parla non è più l'«individuo», ma deve essere inteso come «tutti gli uomini», o almeno «il più gran numero», e cioè in definitiva il «popolo». Questo liberalismo populista richiederà in futuro uno «stato proletario» per essere garantito e realizzato, e ciò non sarà affatto dovuto ad una carenza di individualismo o di liberalismo, ma paradossalmente ad un suo eccesso.

L'oscillazione fra comunità da costituire e comunità da ricostituire, l'identificazione della classe filosofica dei proletari con la classe sociologica dei salariati, ed infine il liberalismo populista derivato dalla scissione fra società civile e stato moderno, so-

no tre ontogenesi immaginarie che aprono la via al nichilismo, nella misura in cui il nichilismo è sempre l'elaborazione di una ontogenesi immaginaria. Hegel era riuscito a produrre un codice teorico migliore, ma Marx lo rifiuta perché ritiene che l'«idealismo borghese» di cui era impregnato lo rendesse irrecuperabile. Il pensiero di Hegel era realmente impregnato di idealismo borghese, ma lo era nei suoi contenuti empirici e nelle sue soluzioni ideologiche contingenti, laddove la sua nozione di unità di essere sociale e di coscienza (temporalmente sincronizzata come *in sé*, e temporalmente distinta come *per sé*) restava insuperabile, perché rifletteva semplicemente il massimo grado di immanenza reso possibile dalla modernità. I «codici metafisici» non possono essere scelti come le cravatte e le tappezzerie. Il marxismo, che pure a rigore non è un umanesimo teorico integrale, resta a tutti gli effetti un umanesimo filosofico, nel senso che la morte di Dio non è tematizzata come luogo e sorgente del nichilismo, ma la non-esistenza di Dio è vista come premessa logica e storica di un comunismo umanistico svincolato da ogni fondazione metafisica. La comprensione della morte di Dio porta alla consapevolezza della necessità di distruggere le ontogenesi immaginarie, mentre la semplice non-esistenza di Dio porta all'ontogenesi immaginaria della creazione della storia da parte dell'uomo, ed è a questo punto assolutamente secondario il problema se l'Uomo debba essere inteso «in generale», oppure se il suo modello ed il suo prototipo sia l'Operaio, il Proletario, lo Sfruttato, l'Emarginato in generale. Il cosiddetto hegelo-marxismo, che pure per decenni si è posto il problema di una migliore comprensione di Hegel da parte del pensiero comunista, è rimasto del tutto al di fuori del problema, perché si è ostinato ad identificare il Proletariato con lo Spirito hegeliano, finendo con il rendere ancora più caricaturale l'intera questione. Ritenendo che il cuore dello hegelismo consistesse nella identificazione fra soggetto ed oggetto, e che questa identificazione coincidesse esattamente con l'identità di essere sociale e coscienza, l'impostazione hegelo-marxista (che in Italia ha avuto un certo successo intorno al Sessantotto con la riscoperta del giovane Lukács) ha identificato la classe operaia con la storia universale, finendo

con il «rifluire nel privato» parallelamente alla sconfitta dei cicli di lotta operaia degli anni Settanta ed alla burocratizzazione-statalizzazione dei sindacati.

Abbiamo cercato di segnalare al lettore che cosa a nostro avviso non andava nel codice filosofico originario di Marx: troppo Feuerbach, troppo poco Hegel. È bene allora passare ad una analisi delle conseguenze, che faremo nel prossimo paragrafo, che resta indubbiamente il più «revisionista» di questo intero saggio.

Il quadruplice prezzo del nichilismo dell'originario codice metafisico di Marx

Quando Marx è passato ad occuparsi di critica dell'economia politica ed a studiare il modo di produzione capitalistico, egli riteneva di aver già fatto i conti con la filosofia. Nel paragrafo precedente, abbiamo cercato di sostenere che questa opinione di Marx era illusoria, ed abbiamo sviluppato tre ordini di osservazioni critiche. Passeremo adesso all'analisi di quattro *ismi* che derivano direttamente da questa mancata resa dei conti. Le parole che finiscono in «ismo» non ci piacciono molto, e tuttavia in un analisi teorica, non si possono evitare. In breve, sosterremo due tesi distinte, di cui la seconda è più importante. Nella prima, affermeremo che la considerazione marxiana del modo di produzione capitalistico viene necessariamente intrisa di *storicismo* e di *sociologismo*, che sono a tutti gli effetti «ontogenesi immaginarie». Chi finisce per credere in loro, diventa prima o poi necessariamente nichilista. Nella seconda, sosterremo che la separazione temporale fra socialismo e comunismo, che la tradizione marxista ha assolutizzato ed eretto in feticcio, ma che Marx stesso ha avallato con esplicite affermazioni, ha finito con il produrre *necessariamente* (e sottolineamo questo avverbio) una concezione *economicistica* (e dunque borghese) del socialismo, ed una concezione *utopistica* (e dunque compensativa, religiosa ed irrilevante) del comunismo. È necessario analizzare separatamente questi quattro punti.

Il termine *storicismo* ha purtroppo avuto nell'ultimo secolo

significati distinti ed anzi opposti, ed è impossibile qui inventariarli tutti. Per alcuni esso consiste nella infondata pretesa di prevedere scientificamente il decorso del futuro storico, nonostante che il materialismo storico non sia affatto una scienza nel senso falsificazionistico del termine (è questa, ad esempio, la posizione di Karl Popper). Per altri esso è semplicemente l'assunzione radicale del tempo storico come unico criterio di intelliggibilità del mondo, con esclusione di qualunque premessa trascendentalistica e religiosa. Per altri ancora esso è la separazione metodologica fra scienze della natura e scienze dello spirito (cioè delle società umane), ed il conseguente rifiuto della generalizzazione dei criteri di conoscenza fisico-matematici al mondo degli uomini. Per altri, infine, lo storicismo è la concezione del tempo storico in termini di medium omogeneo vettore del progresso semiautomatico dell'umanità (ed è allora sinonimo sofisticato di puro e semplice «progressismo»). È questo quarto significato a dar luogo ad una «ontogenesi immaginaria», ed è questo quarto significato che vorremmo enfatizzare.

Nell'accezione che proponiamo, lo storicismo è semplicemente l'idea della percorribilità nel tempo di un progetto storico unitario dotato di senso. Questo presuppone appunto che il tempo sia un *medium omogeneo* sostanzialmente continuo, perché la sua discontinuità spezzerebbe anche inesorabilmente l'identità del Soggetto che persegue un progetto. È anche possibile pensare al limite ad uno storicismo senza soggetto (cioè ad un processo senza soggetto, per usare una terminologia althusseriana), ma allora bisogna che garantiscano questa continuità forze «oggettive» omogenee ed unitarie (ad esempio, le forze produttive). A nostro parere, lo storicismo è una «ontogenesi immaginaria», ed in particolare lo è il Tempo con la T maiuscola, il Tempo contenitore omogeneo di scorrimento di progetti (o di processi) continui. Il Tempo è una ontogenesi immaginaria, dunque, sia quando deve garantire *progetti* soggettivi continui, sia quando deve sostenere *processi* oggettivi continui. Un simile Tempo è una illusione metafisica, sia quando deve sostenere in Agostino ed in Lutero la predestinazione divina ed il giudizio universale che ne consegue, sia quando deve fare da supporto in

Newton ad un Dio meccanico ed orologiaio, sia quando viene soggettivizzato in Kant fino a diventare una semplice forma a priori della sensibilità. Con Ludovico Geymonat e tutta la tradizione realistica, noi crediamo all'esistenza «oggettiva» dello spazio, del tempo e della materia, ma nello stesso tempo crediamo con Giacomo Leopardi che queste tre dimensioni siano assiologicamente *mute*, e che non portino con sé alcun significato esistenziale umano.

Riteniamo che Marx *non* sia *scientificamente* uno storicista, ma lo sia invece *filosoficamente*, per le ragioni già esposte in precedenza e che ora dettaglieremo meglio. Marx non è scientificamente uno storicista, perché la sua nozione di tempo storico è contestualizzata ai ritmi di sviluppo di ogni distinto modo di produzione, ed il tempo del capitale non è quello dello schiavismo o dei feudalesimo. Ciò non significa affatto banalmente che i minuti scorrano più veloci per Gianni Agnelli che per Pipino il Breve, ma che non esiste un medium omogeneo di successione in cui i modi di produzione semplicemente si inseriscano. Ogni modo di produzione sviluppa la propria specifica temporalità «anonima», anche se questo ovviamente ha poi anche una ricaduta «esistenziale» nell'esperienza vitale degli uomini (tempi della chiesa, del mercante, del cronometro in fabbrica, ecc.). Il principio di determinazione e di specificità marxiano esclude questa concezione. Filosoficamente, invece, Marx è uno storicista, perché la storia è pur sempre per lui il teatro di un senso unitario, in cui si svolgono almeno due grandi narrazioni, che poi a ben vedere ne fanno una sola.

La prima Grande Narrazione racconta la storia di un Soggetto pieno, che garantisce con la permanenza della sua identità iniziale la realizzazione finale del suo progetto originario. La marxiana classe filosofica dei proletari è purtroppo un soggetto pieno di questo genere. Questo soggetto percorre il tempo storico della modernità senza perdere la sua radicalità rivoluzionaria, ed è il sosia filosofico delle differenziate composizioni di classe dei lavoratori salariati. A differenza di queste ultime, che nascono e muoiono con i cambiamenti della tecnologia, esso non invecchia mai ed è sempre giovane. Sarebbe meraviglioso che un simile

soggetto esistesse, ed è infatti un vero peccato che non esista. Tuttavia, se riusciamo a sopportare la morte di Dio, dobbiamo imparare a sopportare anche la sua assenza. Non c'è nessuna Coscienza che si espanda illimitatamente divenendo sempre più grande e cristallina. La sola cosa che si espande è il pallone che prima o poi scoppia.

La seconda Grande Narrazione racconta la storia dello sviluppo delle Forze Produttive, che diventerebbero prima o poi talmente titaniche da far esplodere le forme giuridiche borghesi che le imprigionano. Più avanti vedremo come questa idea, che è al centro della concezione di Marx, si presta anche ad una lettura non «immaginaria», ed individueremo in questo uno degli elementi della «teoria sommersa» di Marx da valorizzare e sviluppare. La nozione dell'automatismo dello sviluppo dello tecnologia e dell'industria da intendere come il tappeto volante, o se vogliamo la «scala mobile», del superamento del capitalismo, è invece una ontogenesi ancora più immaginaria della precedente, il cui concepimento è nettamente «datato» (e datato nell'Ottocento, quando questa concezione era ancora una forma di falsa coscienza necessaria di quel momento storico e sociale).

Il rifiuto marxiano di adottare la formula filosofica hegeliana cui abbiamo sopra accennato comporta necessariamente questo esito storicistico, che non è dunque per nulla casuale. Engels curvò ulteriormente il bastone nel senso della necessità (o anzi meglio del necessitarismo storico), ma poté farlo perché in fondo Marx glielo aveva consentito. Quando Nietzsche annunciò la teoria dell'eterno ritorno del sempre eguale, i marxisti non furono in grado di comprendere che questa teoria aggiornava semplicemente la vecchia dottrina stoica, e non era dunque affatto così irresistibile come poteva sembrare, ma che comunque questa teoria era pur sempre al di sopra dello storicismo che veniva predicato in modo edificante, e perciò nichilistico, ai comizi domenicali dei lavoratori.

Lo storicismo comporta necessariamente il sociologismo, che non è altro che la specificazione concreta del soggettivismo che fa da supporto allo storicismo stesso. Con il termine sociologismo non intendiamo affatto la scienza sociale che si chiama so-

ciologia e che effettivamente ci dà inestimabili informazioni sulla società e sul suo funzionamento, ma la concezione che intende correlare ed imputare ad un qualsivoglia soggetto empirico collettivo un ruolo privilegiato di tipo storico o addirittura una «missione» di tipo metastorico. Il sociologismo nasce ovviamente con lo stesso Marx nell'atto della identificazione della classe filosofica dei proletari con la classe sociologica dei salariati. Questa identificazione permane *anche* nel Marx maturo, perché la rottura epistemologica con l'antropologismo umanistico della giovinezza non è seguita, e non può comunque essere seguita, da una rottura parallela di tipo filosofico. Marx dimostra in modo accurato che lo scambio eguale fra forza-lavoro e capitale produce inegualmente il plusvalore, ma non può dimostrare in nessun modo (e deve perciò metafisicamente presupporlo) che questa estorsione prenderà la forma espressiva dell'anticapitalismo. In realtà, è una ontogenesi immaginaria l'idea che lo sfruttamento si colori di rosso, ed è infatti un'idea che non viene mai in testa agli operai empirici, ma soltanto agli intellettuali «operaisti», che sugli operai vivono e fanno fortune politiche ed accademiche. Questo sociologismo non può mai mantenersi nella forma pura della Classe Operaia che è sempre oggettivamente rivoluzionaria anche se magari non lo sa, e deve dunque fare nervose fughe in avanti, cercando sempre nuovi soggetti sociologici privilegiati. Se il proletariato empirico di una determinata comunità nazionale non è sociologicamente rivoluzionario, allora lo sarà certamente il Proletariato Mondiale. Ma quest'ultimo è una astrazione, un'ontogenesi immaginaria, una proiezione salvifica la cui evocazione tranquillizzante non risolve mai un concreto problema reale. Il sociologismo si rifugia così in sempre nuovi soggetti, i Poveri, i Contadini, gli Emarginati, le Donne, le Minoranze Etniche, i Pazzi (non stiamo affatto scherzando, anche i pazzi sono stati evocati come portatori empirici della totalizzazione del senso del mondo, una volta che il senso del mondo sia stato individuato in un Nonsenso Cosmico).

Da un punto di vista filosofico, il sociologismo è il rapporto malsano che il soggettivismo intrattiene con la nozione marxiana

di rapporti sociali di produzione. Questa nozione scientifica ci dice che le soggettività sociali mutano continuamente e non restano mai identiche a se stesse, e che non ha dunque mai senso una imputazione sociologica fissa a qualche soggetto empirico dato. Gli operai sono certamente le vittime privilegiate dello sfruttamento capitalistico (ed è comunque una disgrazia sia l'essere un lavoratore produttivo che un lavoratore improduttivo e perciò disoccupato), ma questo non è un argomento per sostenere che gli operai sono stati i portatori empirici della rivoluzione russa del 1917, di quella cinese del 1949 o di quella cubana del 1959. E infatti (con la sola parziale eccezione di quella russa in una sua prima fase) non lo sono stati. È stato Stalin che ha effettuato una grande ed artificiale «promozione operaia» in occasione dei piani quinquennali, ma questo è stato il risultato di una scelta produttiva di tipo politico, e non certo l'origine di un evento sociologicamente puro. Si è trattato di una «anomalia» della prognosi marxiana, non certo di una sua concretizzazione.

Lo storicismo ed il sociologismo convergono nella definizione di un'immagine *filosoficamente* riduttiva di capitalismo. Ancora una volta, non ci stanchiamo di ripetere che la nozione *scientifica* marxiana di capitalismo non è affatto riduttiva, ma è anzi molto buona e ricca. Max Weber è stato in proposito ingiusto ed ingeneroso, ed ha caricato addosso a Marx tutti i pesi della *vulgata* economicistica della II Internazionale. Scientificamente, è possibile addirittura sostenere che non vi sia in Marx una nozione teleologica e necessitaristica di modo di produzione capitalistico. Perfino l'aumento della composizione organica del capitale e la caduta tendenziale del saggio di profitto sono eventi non teleologici, ma reversibili in caso di discontinuità forti nella storia del capitalismo. È il codice filosofico, e *solo* questo, ad essere zoppicante e carente. Ciò si esprimerà in modo ancora più grave e denso di conseguenze nella concezione marxiana del socialismo e del comunismo, che è il vero nervo scoperto del pensiero di Marx.

La nostra tesi è in proposito semplice e brutalmente banale. Riteniamo che la distinzione fra socialismo e comunismo in Marx sia sbagliata, e debba essere abbandonata. Ogni tentativo

di mantenerla, sia pure in forma cauta ed edulcorata, rimanda ad un futuro imprecisato il momento dalla resa dei conti teorica con gli elementi nichilistici del pensiero di Marx, e rallenta la valorizzazione dei suoi elementi solidi e vitali. È bene soffermarci un poco su questa questione, perché siamo perfettamente consapevoli di andare contro punti di vista solidi e radicati.

La dottrina marxiana della separazione temporale fra socialismo e comunismo è universalmente nota, e la richiamiamo qui per comodità del lettore, anche perché riassumerla significa contemporaneamente interpretarla. Abbiamo visto come negli anni Quaranta dell'Ottocento i termini socialismo e comunismo non erano ancora inseriti in una successione temporale, ma erano semplicemente contrapposti dando alla parola «comunismo» il significato di azione diretta delle classi subalterne. Negli anni Cinquanta Marx sembra intendere il comunismo come «trascrescenza» sociale diretta delle contraddizioni capitalistiche, contestualmente ad una analisi del valore-lavoro che ne sottolinea preferibilmente gli aspetti di «miseria» e comunque di obsolescenza (il valore-lavoro, in sostanza, è alla lunga incompatibile con la produttività umana e sociale intesa in senso lato). Questa impostazione, tipica dei *Grundrisse*, non viene nell'essenziale recepita nel *Capitale*, ed è allora del tutto legittimo che il recensore del *Centralblatt* di Lipsia cui abbiamo accennato a proposito di Nietzsche non se ne sia neppure accorto. È solo con gli anni settanta e con l'esperienza della Comune di Parigi del 1871 che Marx sembra acquisire la sua dottrina «definitiva» della successione temporale di socialismo e comunismo, che troverà appunto nella celeberrima *Critica del Programma di Gotha* del 1875 la formulazione più nota.

Questa formulazione si incentra nella vecchia dottrina metafisica occidentale della *maturità dei tempi*, del fatto cioè che non tutto è possibile in qualunque momento, ma che occorre saper attendere la pienezza dei tempi preparandone le condizioni. Una simile impostazione è comune sia alle escatologie di origine religiosa sia alle teorie economiche delle fasi e degli stadi elaborate in grande numero nel Settecento e poi adottate dal positivismo ottocentesco. A questa impostazione la teoria hegeliana del-

la contraddizione dialettica fornisce un'incomparabile «grammatica di sviluppo», perché la negatività viene secolarizzata integralmente come mai era successo prima in nessuna teodicea (Leibniz, ecc.). Nella formulazione marxiana classica la scansione fra socialismo e comunismo è indagata secondo tre dimensioni, che connoteremo sommariamente come economica, politica ed ideologica. A livello economico il socialismo è caratterizzato dalla retribuzione secondo il lavoro (cioè il valore-lavoro erogato dagli individui e dai collettivi ed accertato da un'autorità sociale), mentre il comunismo è caratterizzato dalla retribuzione (o per meglio dire dalla «appropriazione», perché a rigore non c'è più nessuna autorità che «retribuisce») secondo i bisogni. Determinante è il livello di sviluppo delle forze produttive sociali. Ad un basso livello di questo sviluppo il comunismo è impossibile, o meglio è possibile soltanto nelle forme regressive del comunismo da caserma e da convento, perché si sarebbe costretti a «comunistizzare» la penuria generale. A livello politico il socialismo è caratterizzato da uno *stato* (o meglio, per dirla con Lenin, da un semi-stato) rivoluzionario, che interviene in modo «dispotico» sulla proprietà capitalistica, ed è dunque una «dittatura del proletariato», mentre il comunismo è caratterizzato dall'estinzione integrale dello stato stesso e dalla sua sostituzione con un'autogestione generalizzata e solidale dei produttori. Questo livello politico non è comunque autonomo, ma dipende dal precedente livello determinante, quello dello sviluppo delle forze produttive. A livello ideologico il socialismo è caratterizzato dalla permanenza della «vecchia merda» (così si esprime Marx) delle abitudini egoistiche ed acquisitive tipiche delle classi sfruttatrici, mentre il comunismo vedrà fiorire la libera individualità cosciente una volta che il libero sviluppo di ciascuno sia diventato identico al libero sviluppo di tutti. Anche in questo caso, determinante è sempre lo sviluppo delle forze produttive: la gente è egoista e meschina perché la roba da consumare è poca; quando ci sarà da consumare per tutti, la libertà di essere solidale sarà identica alla necessità di esserlo.

Questa teoria marxiana si è ovviamente prestata a critiche di ogni genere. Per fare un primo esempio, si è accennato ai cosid-

detti «beni posizionali» rari e scarsi, il cui possesso d'uso comporterebbe anche nel comunismo un grande privilegio per il singolo (ad esempio, un'abitazione in un luogo paesisticamente eccezionale). Un bene posizionale privilegiato è compatibile con il socialismo (dove può essere giustificato come retribuzione di un lavoro particolarmente difficile, faticoso, utile e importante), ma è difficilmente compatibile con il comunismo. Per fare un secondo esempio meno «leggero» e più consistente, il semi-stato socialista può essere definito sia come «dittatura del proletariato in permanenza fino al comunismo» (secondo la teoria di Mao Tsetung) sia come «stato socialista di tutto il popolo» (secondo la teoria e la prassi di Nikita Krusciov). In entrambi i casi, infatti, la sua natura è correlata allo sviluppo delle forze produttive (considerato politicamente neutrale nella teoria di Krusciov ed invece politicamente «condizionato» nel pensiero di Mao). Gli esempi potrebbero essere moltiplicati, ma ci allontanerebbero dal cuore della questione.

Il cuore della questione sta invece a nostro parere in ciò, che la separazione temporale fra socialismo e comunismo è una ontogenesi immaginaria assolutamente insostenibile, e che continuare a mantenerla comporterebbe inevitabilmente il nichilismo, cioè l'impossibilità di credere in una cosa del genere. Questa separazione temporale si basa sulla dimenticanza della formula filosofica hegeliana di unità fra essere e coscienza, perché ad un tempo instaura e restaura la proiezione compensatoria del risarcimento futuro delle miserie del presente, e soprattutto perché comporta inevitabilmente una concezione economicistica del socialismo ed una concezione utopistica del comunismo. Sottolineiamo che questa è una conseguenza *inevitabile* di questa impostazione, e che dunque è necessario parlare sempre e soltanto di socialismo-comunismo, o forse meglio esclusivamente di *comunismo*, riprendendo il significato marxiano degli anni Quaranta. Si tratta di una questione cruciale, e la sua crucialità sta appunto nel fatto che non vediamo altra alternativa al nichilismo che necessariamente deriva dalla dicotomia irrisolvibile di economicismo e di utopismo, matrice dello sdoppiamento anche

psicologico ed esistenziale di chi intende soggettivamente aderire al comunismo di Marx.

La costruzione del socialismo inteso come presupposto economico strutturale per l'ulteriore passaggio al comunismo implica la realizzazione integrale della società dei diritti naturali del lavoro, nel doppio significato di garanzia della piena occupazione e della giusta retribuzione secondo i meriti individuali. Pensatori marxisti come l'italiano Galvano Della Volpe furono sedotti da questa prospettiva, e videro in essa la realizzazione veritiera delle promesse illuministiche, l'affermazione delle capacità dell'*homo faber* di derivazione umanistica. Questa società del lavoro si rivela però problematica nella sua attuazione pratica, anche se in teoria l'idea della distribuzione delle attività fra tutti coloro che sono fisicamente e mentalmente in grado di effettuarle appare fin dall'apparizione nel 1516 della *Utopia* di Tommaso Moro una soluzione logica e semplice allo scandalo della compresenza di ricchezza e miseria, ozio forzato della disoccupazione e lunghezza della giornata lavorativa massacrante. La retribuzione secondo il lavoro di cui parla Marx implica infatti la possibilità della misurazione del valore di ogni erogazione di energia fisica e mentale, ma questa misurazione resta arbitraria come arbitrari sono i criteri della sua scelta: se il chirurgo presta una attività delicata e responsabile, il minatore di profondità ne presta una faticosa e pericolosa, il tecnico delle centrali nucleari una nociva alla salute, il cantante d'opera una socialmente riconosciuta come prestigiosa, l'operaio una caricata di valore simbolico «proletario», il progettista una creativa ed infine il professore universitario una che presuppone un lungo tempo di studio e di addestramento, e che incorpora dunque un lungo tempo di lavoro sociale medio speso per l'apprendimento. Da qualunque parte la si prenda, questa misurazione appare introvabile ed impossibile, vero e proprio sogno del recensore del *Centralblatt* di Lipsia che avrebbe messo Nietzsche sul chi vive, frutto di una concezione del valore puramente sostanzialistica e contabile, laddove Marx aveva anche parlato di forma del valore come caratteristica del capitalismo, a fianco del valore come sostanza della ragione degli scambi e dei prezzi. Si tratta parados-

salmente di una estremizzazione del principio capitalistico del valore, che rimanda all'impostazione del socialismo ricardiano inglese professato dal cartismo politico inglese della prima metà dell'Ottocento. Lo stesso capitalista finisce con il diventare un lavoratore, perché soltanto la sua attività di combinatore razionale dei tre fattori produttivi che il robinsonismo di Smith presuppone come «originari» (terra, lavoro e capitale) permette di far assumere al lavoro sociale complessivo una *forma* espressiva determinata, che rimarrebbe solo potenziale senza questa imprenditorialità creatrice. Certo, i tre fattori produttivi smithiani sono vere e proprie «ontogenesi immaginarie», ma lo è purtroppo anche il «lavoro sociale» in generale, come del resto lo stesso Marx riconosce apertamente quando nella *Critica del programma di Gotha* parla della natura come presupposto reale della produzione e dell'assolutizzazione della potenza creatrice del lavoro come di un mito apologetico borghese. È da considerarsi allora significativo che Marx sostenga nella stessa opera due impostazioni potenzialmente contraddittorie, criticando da un lato le apologie del lavoro come fonte di ogni ricchezza (il lavoro è soltanto la fonte esclusiva dei valori di scambio — per i valori d'uso la fonte principale è la natura), e stabilendo dall'altro che il lavoro debba essere il solo criterio politico-sociale per la distribuzione equa e razionale dei prodotti nel socialismo. Questa contraddittorietà (a nostro avviso sempre troppo poco rilevata dai commentatori della *Critica del Programma di Gotha*) non è certo dovuta a debolezze logiche di Marx, ma può soltanto rimandare ad un vero e proprio vicolo cieco teorico, che fa del socialismo il regno dei valori di scambio depurati da ogni profitto capitalistico. Il lettore non pensi che ci si stia qui abbandonando a virtuosismi sofistici, e rifletta alle aporie della famosa nozione di «mercato socialista» di cui tanto si parla oggi. Ebbene, il «mercato socialista» non è altro che l'impossibile tentativo di realizzare una utopistica sovranità razionale del valore di scambio «puro», cioè dello scambio senza capitalismo. Questo scambio senza capitalismo è un fantasma inesistente, ma lo è anche il regno dei valori d'uso distribuiti razionalmente da uno stato socialista ad ogni singolo lavoratore in ragione della quantità e del-

la qualità del lavoro da lui effettuato. Da qualunque parte la si giri e rigiri, infatti, il principio del valore-lavoro è un principio capitalistico, e bisogna avere il coraggio antinichilistico di ammettere che la retribuzione differenziata e diseguale non può che essere il frutto di decisioni comunque politiche, cioè totalmente ed apertamente extraeconomiche.

Una simile ammissione non è affatto distruttiva per il progetto comunista, mentre lo è per la separazione temporale fra socialismo e comunismo e fra criterio del lavoro e criterio dei bisogni. Una simile nozione economicistica di socialismo comporta infatti automaticamente che il comunismo venga rimandato ad un lontano e vago avvenire di ricchezza ed abbondanza, anziché essere perseguito fin da subito come unità graduale di essere e di coscienza sociale, al di là di illusori criteri «scientifici» di misurazione del lavoro socialista da retribuire. Analogamente, la coscienza comunista non può che essere coscienza della presenzialità attuale della totalità dei rapporti sociali.

Proponiamo dunque di abolire la parola (ed il concetto) di «socialismo», e di mantenere soltanto la parola «comunismo», in modo che il termine di comunismo possa perdere le connotazioni religiose e nichilistiche che inevitabilmente assumerebbe se fosse impiegato per connotare l'esito messianico e salvifico della storia. Nel prosieguo dell'argomentazione vedremo come nel pensiero di Marx vi siano elementi per poter sostenere questa tesi solo apparentemente «revisionistica». È bene però dire subito che la nostra proposta non ha nulla a che vedere con altre due posizioni già presenti da anni nel dibattito teorico del marxismo italiano, quella che sostiene filologicamente sulla scorta dei *Grundrisse* la presenza in Marx di una chiara nozione del «passaggio diretto» dal capitalismo al comunismo e quella (strettamente correlata con la precedente) che propone una sorta di «comunismo subito», cioè di comunistizzazione pressoché immediata della ricchezza che la produttività capitalistica ha fin da ora reso disponibile. Si tratta di posizioni sostenute da autori abbastanza noti in Italia (Antonio Negri, Oreste Scalzone, fino ad una serie di riviste, da «Metropoli» a «Luogo Comune»), che si basano però su presupposti radicalmente diversi da quelli qui

sostenuti. Questi presupposti sono di tipo differenzialistico e non dialettico, e non hanno dunque nulla a che fare con una nozione di «transizione» fra modi di produzione. È questa comunque una questione delicatissima, che è necessario almeno accennare prima di proseguire la nostra interrogazione di Marx.

La scuola del «comunismo subito» ritiene che il gigantesco sviluppo delle forze produttive promosso dal capitalismo abbia già reso del tutto obsoleta la legge del valore-lavoro, e che il «socialismo» in queste condizioni non potrebbe essere che una reimposizione dispotica, autoritaria ed arbitraria di essa. Il «comunismo» è invece già alla nostra portata, e le sue avvisaglie stanno nel rifiuto e nella disaffezione al lavoro, nel radicale ripudio dei cosiddetti «valori produttivistici», nel «nomadismo» tipico delle culture giovanili metropolitane. Questa scuola ripudia in generale la dialettica di Hegel, ed ama invece il concetto di «tempo» presente in Walter Benjamin, perché vede in esso quell'attimo carico della pienezza esistenziale della vita che già fu caro alle avanguardie storiche ed alle ideologie escatologiche e messianiche. Si vuole in questo modo lottare contro l'ideologia dello storicismo, e non vi è dubbio che questa lotta è più che giustificata. Lo storicismo non può però essere vinto con il suo semplice contrario, e la neutralizzazione storicistica del comunismo ridotto ad orizzonte utopico ininfluente per la vita quotidiana non può essere efficacemente combattuta con la semplice attualizzazione assoluta del comunismo stesso. Dire infatti che i tempi sono già qui ed ora «maturi del comunismo» vuol dire confondere il consumismo dei supermercati capitalistici con il contenuto dei bisogni da soddisfare, e significa anche assolutizzare la tecnologia e la divisione capitalistica del lavoro così come si configurano oggi. Si tratta invece di tener ben ferma l'unità processuale assoluta del socialismo-comunismo nelle nuove condizioni storiche, che consigliano di lasciar cadere la paroletta «socialismo» a causa degli equivoci gravi cui essa ha dato luogo sia ad Est che ad Ovest. Lavoro e bisogni non sono principi temporalmente spaziati in successione, ma un'*unica* configurazione sociale e psicologica, dal momento che l'uomo produttore e l'uomo consumatore sono tutt'uno.

Il lettore si è certo reso conto che il prezzo pagato dal marxismo al suo mancato superamento di presupposti nichilistici (storicismo, sociologismo, economicismo, utopismo) è stato molto alto. È bene però chiarire che in Marx vi sono anche le basi per una impostazione radicalmente non nichilistica, e che essa è alla nostra portata.

La teoria sommersa di Marx e la costituzione processuale del genere

La nostra tesi in breve è la seguente: a fianco di una concezione prevalentemente storicistica e sociologistica dello sviluppo storico, che purtroppo Marx adotta in conseguenza del suo fatale rifiuto della insuperabile forma filosofica del discorso di Hegel basata sulla identità moderna del nesso fra essere sociale e coscienza, vi è in Marx una sorta di «teoria sommersa» radicalmente antinichilistica, di cui però egli stesso sembra vergognarsi e che compare sempre fra le righe raramente esplicitandosi, in cui il «genere umano» nel suo sviluppo storico è individuato come il solo oggetto filosoficamente rilevante del materialismo storico. Si noti bene, a scanso di ogni equivoco: il genere umano *non* è il Soggetto della storia, dal momento che la storia è prima di ogni altra cosa storia della genesi, sviluppo e successione dei modi di produzione sociali, e questi modi di produzione sono caratterizzati dalla dialettica fra due parametri entrambi «impersonali», il livello delle forze produttive sociali e la natura dei rapporti sociali di produzione; il genere umano, che non è dunque in nessun modo un soggetto della storia, è invece il solo luogo espressivo (filosoficamente espressivo) in cui il comunismo come movimento reale di emancipazione può prendere corpo; esso non è una categoria «interclassistica», e tanto meno «umanistica», ed è per questo che la sua assunzione è conforme al carattere classista e rivoluzionario del materialismo storico.

Non crediamo con questa affermazione di fare nessuna «violenza ermeneutica» ai testi di Marx. Con questa espressione intendiamo riferirci all'operazione che, agendo ai limiti della filologia del testo, forza alcuni elementi di esso enfatizzandoli e ren-

dendoli centrali per la propria tesi interpretativa. La violenza ermeneutica può giungere addirittura fino al leggere nel testo cose che non ci sono materialmente scritte, ed in questo caso si parla di «lettura sintomale». Riteniamo fondamentalmente legittima questa operazione, se adeguatamente corredata da indicazioni ed argomentazioni, perché riteniamo che i progressi fatti dalla psicologia del profondo nel Novecento consentano tutto sommato una sorta di interrogazione indiretta e sintomale del testo stesso. Nel caso che ci interessa, però, questa violenza ermeneutica e questa lettura sintomale non sono neppure necessarie, perché Marx incorpora esplicitamente nella sua teoria materialistica della storia la contraddizione fra il capitale ed il genere, e l'aspetto curioso di questo fatto sta in ciò, che la contraddizione fra il capitale ed il genere è sempre presente e nello stesso tempo sempre latente, come se Marx fosse cosciente che la nozione di «genere» non poteva ambire allo stesso statuto epistemologicamente solido di altre nozioni come quelle di forze produttive e di rapporti sociali di produzione e doveva essere messa in secondo piano.

La contraddizione fra lo sviluppo del capitale e la formazione della «genericità» dell'uomo è a nostro parere la sola contraddizione che si presti ad una lettura non nichilistica e quindi «scientifica» del comunismo moderno. Il paradosso sta allora in ciò, che furono per l'appunto ragioni «scientifiche» a sconsigliare di parlare di contraddizione fra capitale e genere, dal momento che la categoria di «genere» appariva generica, metafisica ed ultrafilosofica, e quindi poco adatta all'operazione di scientificizzazione del comunismo. In fondo, lo sviluppo delle forze produttive è qualcosa di empiricamente accertabile dalla scienza storica, mentre il «che cosa sia» il genere umano sembra oggetto di inconcludenti ed interminabili dibattiti fra filosofi, inevitabilmente destinati al relativismo dei punti di vista ed al convenzionalismo delle definizioni. Il fatto però è che non si tratta per nulla di definire aprioristicamente una nozione giusnaturalistica di «genere», ma di comprendere che con questo termine si indica il concreto processo di universalizzazione reale di capacità e di bisogni alla lunga incompatibili con la ristrettezza e l'atrofizzazio-

ne di forme giuridiche e politiche che «privatizzano» queste capacità e questi bisogni stessi. La minore «maturità» dello schiavismo e del feudalesimo rispetto al capitalismo maturo per ciò che concerne la possibilità materialistica del comunismo non sta dunque esclusivamente nella maggiore povertà tecnologica, ma nel fatto che il processo di individualizzazione e di astrattizzazione dei soggetti non si era ancora compiuto.

Il capitalismo è un modo di produzione che dà luogo ad una contraddizione in processo. Qual è dunque questa contraddizione? A nostro avviso, questa contraddizione non è certo il *conflitto* che si stabilisce fra i differenti capitalisti o fra i percettori di profitto, interesse e rendita. Questo conflitto dà luogo a processi di razionalizzazione produttiva e di innovazione tecnologica, ed è all'interno di questo conflitto che la crisi capitalistica trova il suo naturale luogo di manifestazione. Il conflitto fra capitalisti è un fattore di salute e non di malattia per il modo di produzione capitalistico, ed è certamente un fattore anche di sviluppo delle forze produttive (ed è in proposito innegabile che i capitalismi fortemente protetti, burocratizzati e statalizzati sono molto più stagnanti ed inefficienti dei capitalismi retti dalla competizione — anche se il caso del Giappone, capitalismo ad un tempo protetto e competitivo deve costringerci a sfumare ed a meglio determinare questa affermazione).

Questa contraddizione non è neppure l'*antagonismo* fra classe operaia e capitalisti, nel suo doppio aspetto di contenzioso salariale e di scontro sulla organizzazione del lavoro. Abbiamo parlato di antagonismo e non di conflitto perché riteniamo che l'esistenza del plusvalore trasformi questo conflitto in qualcosa di essenziale, ed è allora bene battezzare questo conflitto essenziale «antagonismo». La distinzione fra conflitto ed antagonismo non deve però essere interpretata come un indicatore di eventuale «durezza» nello scontro, quasi che l'antagonismo sia un conflitto più accanito ed il conflitto un antagonismo più conciliante. Di volta in volta lo scontro fra la Fiat e la General Motors può essere più duro di quello fra gli operai e le direzioni di queste aziende, oppure può avvenire il contrario. Il pensiero marxiano non fornisce in proposito soluzioni preconfezionate,

mentre l'ideologia chiamata «operaismo» (che però con Marx non ha pressoché nessun rapporto) si basa invece sulla centralità aprioristicamente presupposta del conflitto fra operai e direzione di impresa.

Questa contraddizione non può neppure essere *l'opposizione* fra forze produttive e rapporti sociali di produzione, se il termine opposizione si intende come correlazione essenziale fra opposti, e lo sviluppo delle forze produttive viene correlato in modo essenziale alla trasformazione qualitativa dei rapporti sociali fra le classi (ideologia, politica, proprietà, tecnologia, ecc.) È solo nel caso in cui questa opposizione venga intesa espressamente ed univocamente come «incompatibilità» che effettivamente una opposizione diventa una contraddizione a tutti gli effetti. Una opposizione di opposti incompatibili in correlazione essenziale è infatti una contraddizione. Abbiamo però fatto ripetutamente rilevare che solo una lettura storicistica, sociologistica ed economicistica dei processi temporali (lettura legittimamente respinta da Max Weber, che su questo punto è a tutti gli effetti un buon scienziato) può giustificare una teoria dell'automatismo di incompatibilità fra strutture senza che l'elemento della coscienza possa giocare un ruolo. Abbiamo tanto enfatizzato la centralità e l'insuperabilità della formula filosofica hegeliana di unità fra essere sociale e coscienza appunto perché la teoria del mero automovimento dell'essere sociale senza coscienza (o con la coscienza che soltanto «segue»), è una metafisica nichilistica, apparentemente contraria ed in realtà in segreta solidarietà antitetico-polare con la metafisica opposta che sostiene idealisticamente l'automovimento della coscienza cui l'essere sociale deve soltanto «stare dietro». La cosiddetta produzione della coscienza comunista da un semplice processo di automovimento di strutture rigorosamente impersonali è una vera e propria ontogenesi immaginaria.

La sola *contraddizione* che fa appunto del modo di produzione capitalistico una contraddizione in processo è quella che nei *Grundisse* Marx definisce la contraddizione fra il *mondo moderno* e la sua *limitata forma borghese*, e che nel *Capitale* egli stesso riformula e ridefinisce con un inevitabile impoverimento econo-

micistico come contraddizione fra l'*industria moderna* e la sua *limitata forma capitalistica*. In un altro contesto ancora, Marx sostiene che il capitale, che tende ad uno sviluppo *assoluto* delle forze produttive ed è *sproporzionato* rispetto al lavoro del singolo, «... è una potenza sociale, estranea, indipendente, che si contrappone alla società come entità materiale e come potenza dei capitalisti attraverso questa entità materiale». Secondo questa terza formulazione, la contraddizione troverebbe dunque i suoi due poli nel *capitale* e nella *società*. Potremmo continuare l'esame di altre formulazioni in cui vi sono sfumature linguistiche diverse, ma crediamo che queste tre siano più che sufficienti. Si tratta di tre coppie opposizionali contraddittorie, da cui Marx cercava la soluzione filosofica per poter concettualizzare in modo espressivo la sua nozione di comunismo.

Lo studioso americano Marshall Berman è stato a nostro parere colui che ha saputo meglio impostare la questione dell'espressività filosofica di queste contraddizioni marxiane, anche se ha finito per dare loro una soluzione consapevolmente «nichilistica» (il nichilismo non è però per Berman la tentazione di rispondere con una ontogenesi immaginaria alla caduta di senso metafisico della storia indotta dall'inesorabile azione corrosiva della scienza, ma è l'abbandono consapevole al fluire distruttivo del tempo). Egli afferma che il nucleo filosofico essenziale di Marx, l'unico realmente rilevante, è il tema del baratto faustiano di Goethe, per cui in cambio della possibilità di un'autoevoluzione infinita, l'uomo (comunista) moderno rinuncerà all'aspirazione ad una «soddisfazione» che implica forme personali e sociali chiuse, fisse e limitate. La borghesia moderna è infatti «volgare» perché «appare soddisfatta di sé», perché non sa cogliere le possibilità umane che le sue stesse attività hanno rivelato. Marx giunge a questa concezione partendo da un esame acuto del rapporto fra l'economia classica (in particolare aristotelica) e quella moderna: «...perciò — egli scrive — l'antica concezione secondo cui l'uomo è sempre lo scopo della produzione, sembra molto elevata rispetto al mondo moderno, in cui la produzione si presenta come scopo dell'uomo e la ricchezza come scopo della produzione». Di fatto però, afferma Marx, «se la si

spoglia della limitata forma borghese, che cos'è la ricchezza se non l'universalità dei bisogni, delle capacità, dei godimenti, delle forze produttive degli individui, generata nello scambio universale? Cos'è se non il pieno sviluppo del dominio dell'uomo sulle forze della natura, sia su quelle della cosiddetta natura, sia su quelle della sua propria natura? Cos'è se non l'estrinsecazione assoluta delle sue doti creative, senz'altro presupposto che il precedente sviluppo storico, che rende fine a se stessa questa totalità dello sviluppo, cioè dello sviluppo di tutte le forze umane come tali, non misurate su di un metro *già dato*? Nella quale l'uomo non si riproduce in una dimensione determinata, ma produce la sua totalità? Dove non cerca di rimanere qualcosa di divenuto, ma è nel movimento assoluto del divenire?».

In altre parole, Marx aspira ad una espansione pressoché infinita della ricchezza di tutti, ma non si tratta di una ricchezza costituita dall'appropriazione privata del denaro — la «limitata forma borghese» — bensì di una ricchezza costituita dai desideri, dalle esperienze, dalle capacità, dalle sensibilità, dalle trasformazioni e dagli sviluppi. Berman fa notare acutamente che il fatto che Marx ponga al termine di ogni pensiero un punto interrogativo fa pensare ad una certa esitazione nella formulazione di questa concezione. Non è però un caso che Marx concluda la sua trattazione tornando alla distinzione iniziale tra forme e modi di vita antichi e moderni: «...perciò da un lato l'infantile mondo antico si presenta come il momento più elevato. Dall'altro esso lo è effettivamente ogni qualvolta si cerca una forma compiuta ed una delimitazione data. Esso è soddisfazione da un punto di vista limitato; mentre il mondo moderno lascia insoddisfatti, o, dove esso appare soddisfatto di sé, è *volgare*».

La chiarezza filosofica di questa formulazione è stupefacente, e non si sa letteralmente da dove cominciare un commento. In primo luogo, appare chiaro che tutte le accuse alla Karl Popper per cui Marx avrebbe concettualizzato una «società chiusa» al futuro ed allo sviluppo appaiono infondate, dal momento che la concezione marxiana era esattamente opposta a quella che gli viene attribuita. In secondo luogo, è evidente che Marx riprende qui quella concezione dello *Streben*, della tensione infinita ed

illimitata, elaborata a partire da Lessing dal romanticismo tedesco, e criticata a suo tempo in modo dettagliato da Hegel per il suo eraclitismo ingenuo e la sua «furia del dileguare». In terzo luogo, siamo evidentemente di fronte alla teoria *esoterica* di Marx, cioè alla sua teoria segreta, sommersa, destinata a rimanere inespressa nello sfondo di tutte le sue elaborazioni. Il *Capitale* (che a differenza dei *Grundrisse* Marx volle pubblicare) non riprende infatti questa teoria, ma si limita a darne una versione economicistica ed «industrialistica» (la sola che il movimento politico marxista seppe recepire e sviluppare), per cui «...l'industria moderna non considera e non tratta mai come definitiva la forma di un processo di produzione. Quindi la sua base tecnica è rivoluzionaria, mentre la base di tutti gli altri modi di produzione passati era sostanzialmente conservatrice», e ciò fa «dissolvere nell'aria tutto quanto vi era di corporativo e di stabile». Rispunta qui implicitamente l'idea dell'identità fra la classe filosofica dei proletari e la classe sociologica dei salariati, questa vera e propria «fallacia naturalistica» di Marx, per cui il rivoluzionamento tecnologico delle forze produttive includerebbe anche una sorta di misteriosa e magica finalità interna (una vera e propria «teleologia prefissata»), la formazione dell'individualità comunista matura.

Vi è però una quarta osservazione che intendiamo fare ora, e che consideriamo la più importante di tutte. Marx connota apertamente il comunismo come universalizzazione delle capacità generali dell'uomo, sulla base di una nozione di «genere umano» come tensione intima e strutturale al superamento della determinatezza, tensione minacciata da una controtendenza alla «volgarità» da intendere come soddisfacimento nelle forme sociali limitate del presente. Il *genere* è così robustamente affermato, e nello stesso tempo gli si dà subito una connotazione potenzialmente *nichilistica*. L'uomo si differenzia dagli animali per la sua insopprimibile tendenza a creare sempre nuove forme di vita (ed in ciò sta appunto la sua «genericità», che è dinamica e non statica), e nello stesso tempo ogni sua determinazione è anche una possibile alienazione, nel senso di involgarimento. Ancora una volta, è il fraintendimento marxiano di Hegel la matrice im-

placabile di questo indebolimento nichilistico di una nozione per sua natura robustamente antinichilistica. Marx confonde i contenuti empirici continuamente interpolati da Hegel, che erano effettivamente «borghesi», con la forma generale del discorso filosofico di Hegel, che non era invece assolutamente «borghese» per nulla, ma semplicemente conforme alla natura della modernità. Hegel non proponeva affatto di accontentarsi ipocritamente delle forme di vita esistenti, e non a caso utilizzava continuamente il termine di *filisteo* per indicare coloro che si comportavano in questo modo. Egli era indubbiamente «borghese» nella sua vita pubblica e privata, familiare e sessuale (ma lo era ovviamente anche Marx, che nascose una sua paternità illegittima frutto di un rapporto con la domestica — comportamento esemplarmente «vittoriano» nella separazione fra amore coniugale ed amore proibito dalle convenzioni), ma la sua formula filosofica di identità fra essere sociale e coscienza non era più «borghese» di quanto lo fossero la macchina a vapore, la penicillina e le comunicazioni ferroviarie.

La teoria sommersa di Marx rimane dunque tale perché Marx teme da un lato che un'esplicita affermazione della centralità del tema del «genere» possa sembrare troppo filosofica e troppo poco scientifica, e non ha risolto dall'altro il problema della determinazione delle forme di coscienza (che invece Hegel aveva saputo risolvere). Il comunismo diventa allora necessariamente un'utopia, perché tipico della proiezione ideologica utopica è lo spostamento infinito in un futuro che si allontana mano a mano che ci si avvicina. Un simile comunismo è allora hegelianamente un *cattivo infinito*, e deve allora inesorabilmente pagare tutti i prezzi che pagano i cattivi infiniti.

La contraddizione fra la vera e la falsa ontologia di Marx

La filosofia di Marx è una ontologia dell'essere sociale percorsa da tentazioni nichilistiche, nella misura in cui l'Essere sociale si specifica e si determina sempre scientificamente quando si ha a che fare con l'analisi dei modi di produzione sociali, mentre quando si tenta di pensare il superamento della «limitata e

volgare forma borghese» lo stesso Essere sociale fugge in avanti in un incessante dileguare. La coscienza è così costretta a precedere (nel senso di prefigurare) o a seguire (nel senso di adeguarsi). Di comunismo si parla sempre, eppure esso in questo modo non c'è mai, perché è sempre rimandato ad un incerto e dileguante futuro, mentre il presente è sempre affidato o ad una concezione paranoica del capitalismo o a una concezione economicistica del socialismo.

Abbiamo già ampiamente chiarito che cosa intendiamo con l'espressione «concezione economicistica del socialismo». Con l'espressione «concezione paranoica del capitalismo» intendiamo invece l'idea per cui il capitalismo è una totalità autoriflessiva ed autoriproduttiva perfetta, in grado di «integrare» ogni forma di coscienza che si opponga alla forma privatizzata assunta dall'Essere sociale moderno. È qui però che Marx trova i suoi accenti più convincenti e positivi. Marx è robustamente contrario alla concezione paranoica del capitalismo, ed è anzi l'autore che più ha fatto contro di essa. È da considerare assurdo e strano, e culturalmente quasi scandaloso, che si siano considerate «marxiste» o semimarxiste concezioni ispirate alla tesi dell'assorbimento integrale della coscienza critica del genere umano nella riproduzione capitalistica. Per fare un solo esempio, la cosiddetta Scuola di Francoforte (ed in particolare Max Horkheimer e Theodor W. Adorno), che ha sviluppato sistematicamente una teoria dell'integrazione della coscienza nel «sistema», e che non ha avuto pertanto nulla a che vedere con l'impostazione originale di Marx, si è poi trasformata con Jurgen Habermas in una teoria dell'emancipazione integrale della coscienza nella forma della comunicazione razionale illimitata. Tutto ciò non avviene ovviamente a caso. Più avanti, nella quarta parte di questo studio, vedremo come la trasformazione dialettica di una concezione paranoica del capitalismo in una concezione apologetica di esso rappresenti il «codice filosofico» segreto fondamentale della sinistra politica novecentesca. Questo punto è talmente rilevante da giustificare la decisione di una trattazione analitica separata, dal momento che una eventuale «rifondazione comuni-

sta» negli anni Novanta del Novecento non può lasciarsi alle spalle questo punto non chiarito.

Marx ha inevitabilmente contribuito a lasciar aperto questo «buco» ontologico con la sua formulazione (da noi precedentemente richiamata) della contraddizione fra capitale e società. Il termine di «società» finisce inevitabilmente con l'evocare la «società civile», ed in questo modo il giovanile «liberalismo populista» di Marx evolve nei suoi epigoni in una ideologia della «ribellione» della società civile contro il capitale, omologa alla ribellione della società civile contro lo stato. La contraddizione, però, è sempre e soltanto fra il capitale ed il genere, e non c'è invece nessuna opposizione fra società civile e capitale. In proposito, gli storici delle idee del futuro si divertiranno certamente ad esaminare le ideologie dei teorici della «società civile» dell'Est europeo negli anni Settanta ed Ottanta, che elaborarono una sofisticata teoria antistatalistica e libertaria in funzione di una privatizzazione capitalistica integrale. Come «regno dei bisogni» che il capitalismo ad un tempo crea ed esaudisce (a meno che si creda ingenuamente che sia la domanda a creare la propria offerta — ma chi crede a questo può allora credere veramente anche al Grande Cocomero dei fumetti americani di Schultz), la società civile riproduce soltanto la società del capitale.

A fianco di questi veri e propri «buchi» ontologici, c'è però in Marx anche una robusta ontologia antinichilistica. Il genere umano nel suo sviluppo storico non è infatti un'ontogenesi immaginaria, ma una realtà concreta vivente che tutti possono ogni giorno verificare nella lotta storica contro le estraneazioni. Queste «estraneazioni» (come chiarisce Lukács nei lavori che richiameremo analiticamente nella quinta parte di questo saggio) non sono mai allontanamenti da una fantomatica natura umana originaria da cui lo sviluppo storico ci avrebbe «estraniati» (per cui si tratterebbe di restaurare un'Origine perduta, ed il Fine della storia consisterebbe allora in una restaurazione), ma sono sempre delle configurazioni determinate *qui* ed *ora*, in cui il qui e l'ora nella loro provocatoria presenzialità assoluta sono sempre momenti della contraddizione fra le capacità umane e la loro limitata forma «borghese», cioè capitalistica. Da questo punto di

vista, Marx realizza compiutamente il programma immanentistico che fu già degli illuministi francesi e di Hegel. Egli non cerca nella storia l'Assoluto nel senso di una laicizzazione di un contenuto religioso. L'esperienza del marxista francese Roger Garaudy, che ritenne a lungo che Marx cercasse nell'Uomo l'Assoluto che un tempo era stato cercato in Dio, e che poi finì con il convertirsi all'islamismo (la religione in cui l'Assoluto è il più assoluto che si possa immaginare), è in proposito sintomatica ed esemplare, perché ci mostra fino in fondo la contiguità fra l'ateismo umanistico e la religione. Marx tematizza invece una contraddizione che non è una ontogenesi immaginaria, ma una realtà scientificamente verificabile in ogni momento della vita individuale e collettiva dei tempi moderni. Questa *unità di assiologia e di ontologia* è allora l'unica e sola *ontologia critica* di Marx. L'analisi dell'essere sociale è infatti al tempo stesso ed inseparabilmente una sua valutazione, e ciò fa diventare l'etica una dimensione autoriflessiva dell'ontologia, e non una sovrapposizione moralistica di «valori».

La conclusione

La compresenza in Marx di una ontogenesi realistica (la contraddizione fra l'universalizzazione delle capacità e dei bisogni e la limitata forma borghese del loro soddisfacimento che la privatizzazione capitalistica inevitabilmente comporta) e di una ontogenesi immaginaria e dunque nichilistica (il cattivo infinito che spezza il nesso fra passato, presente e futuro e comporta conseguenze storicistiche ed utopistiche) è il codice metafisico essenziale di Marx. Questo codice metafisico porta ovviamente con sé la possibilità ed anzi la tentazione del nichilismo. Nello stesso tempo questo codice è fondamentalmente materialistico (cioè positivamente scientifico) e dialettico (cioè positivamente filosofico), perché il suo nucleo essenziale, il rapporto fra sviluppo delle società umane e manifestazione della «genericità» dell'uomo intesa come superamento di una «particolarità» estraniata, resta sano ed aperto ad integrazioni e sviluppi.

Si può dunque restare «marxisti» con mente tranquilla e con

cuore caldo. In Marx c'è la tentazione nichilista, ma Marx non viene frantumato e sbriciolato dal nichilismo stesso. Marx resta anche l'insuperato ispiratore del comunismo moderno, perché la modernità è ricchezza di capacità e di bisogni, ed il suo comunismo è ricchezza di queste capacità e di questi bisogni. Il tramonto epocale del comunismo storico novecentesco, che solo una rimozione psicologicamente gratificante ma storicamente insostenibile può negare, non comporta dunque un tramonto della concezione marxiana di comunismo, che resta l'unica convincente concezione *moderna* di esso. Perché questa conclusione possa essere tratta senza lasciare indietro equivoci irrisolti, bisogna però ancora chiarire due questioni di capitale importanza. In primo luogo, occorre esplicitare che essere marxisti e comunisti è infinitamente più importante che essere «di sinistra», e che perciò quando si aprisse malauguratamente una contraddizione storica e politica fra le due cose bisogna inesorabilmente avere il coraggio di scegliere. In secondo luogo, bisogna smettere di far coesistere confusamente insieme gli aspetti nichilistici e quelli antinichilistici del pensiero di Marx. Questa «pappa» indigesta ha già fatto sufficienti danni. Cibo prediletto da tutti i pasticcioni professionali ed i socialconfusionari incalliti, questa pappa deve essere sotterrata. I due punti verranno trattati nelle due parti che restano di questo saggio.

Nota bibliografica

L'interpretazione dialettica della compresenza in Marx di una metafisica nichilistica e di una filosofia ontologica antinichilistica è dell'autore, ma le sue radici devono essere trovate in Lukács ed in Althusser, di cui si darà una bibliografia nella quinta parte.

L'interpretazione di Hegel si ispira a molti testi. Citiamo qui soltanto: E. Weil, *Hegel*, Argalia, Urbino 1962; J.N. Findlay, *Hegel oggi*, ISEDI, Milano 1972; C. Taylor, *Hegel e la società moderna*, Il Mulino, Bologna 1984; e soprattutto D.Losurdo, *Le filosofie del diritto di Hegel*, Leonardo, Milano 1989. Quest'ultima opera non è solo una ragionata antologia hegeliana, ma una vera e propria creazione fortemente originale.

La citazione di Engels sul socialismo ed il comunismo è tratta da K. Marx-F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, Einaudi, Torino 1962, p.315.

Per la nozione di «liberalismo populista» si veda l'ottimo libro di B. Binoche, *Critiques des droits de l'homme*, PUF, Paris, 1989.

La centralità della contraddizione fra la ricchezza dei bisogni e la loro limitata forma borghese non è che il primo elemento di una coppia di nozioni, di cui la seconda è il tema faustiano della autoevoluzione infinita. Fondamentale è il piccolo capolavoro di M. Berman, *L'esperienza della modernità*, Il Mulino, Bologna 1985. Confessiamo di aver raramente letto un libro tanto stimolante.

La contraddizione di cui si è parlato è tematizzata in K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, Einaudi, Torino 1977, pp.466-467. Nel capitolo XIII del *Capitale* questa contraddizione è riformulata in modo consapevolmente economicistico come contraddizione fra l'industria moderna e la sua forma capitalistica. Dal momento che la prima formulazione resta inedita fino al 1939, e solo la seconda viene letta ed utilizzata per l'edificazione sistematica del «marxismo», risulta chiaro che la storia dell'intero marxismo è stata fondata su di una sua interpretazione radicalmente economicistica.

La lettura dei *Grundrisse* (Lineamenti) resta dunque importantissima. Consigliamo come introduzione alla sua lettura il ricchissimo libro di Roman Rosdolsky, *Genesi e struttura del Capitale di Marx*, Laterza, Bari 1971.

Si è parlato della scuola del «comunismo subito». Si veda in proposito almeno il libro di A. Negri, *Macchina Tempo*, Feltrinelli, Milano 1982. Questa scuola ha ispirato il movimento politico italiano denominato «autonomia» fra gli anni Settanta e gli anni Ottanta.

A proposito del tema del lavoro, della sua distribuzione e della sua retribuzione si veda l'ottimo libro di Giovanni Mazzetti, *Scarsità e redistribuzione del lavoro*, Dedalo, Bari 1986. La lettura di Marx fatta da Mazzetti è radicalmente antieconomicistica.

Sono molte anche le letture filosofiche di Marx radicalmente antieconomicistiche. Esemplare resta a venticinque anni di distanza il libro di Karel Kosík, *Dialettica del concreto*, Bompiani, Milano 1965. Queste letture sono a nostro parere indebolite dal fatto di non riconoscere che *anche* in Marx si trovano spunti (e qualcosa di più di spunti) che si prestano al fraintendimento economi-

cista. Anche la questione della indeterminatezza e del cattivo infinito del divenire storico di Marx è quasi sempre taciuta, o messa sotto silenzio.

IV
La sinistra e la sua dissoluzione nichilistica in Italia

Il problema

La sinistra è il luogo politico e sociologico in cui il marxismo ed il comunismo hanno cercato di innestare la negazione del capitalismo all'interno di una più generale lotta per la democratizzazione e per la modernizzazione. La sinistra è una categoria storica reale, attiva almeno a partire dalla metà del Settecento in Inghilterra ed in Francia, e non deve mai essere trasformata in una categoria ideale, e neppure idealtipica in senso maxweberiano. Ogni tentativo di trasformare la sinistra in categoria ideale o idealtipica porta a conseguenze teoricamente molto negative, come ad esempio la distinzione bizantina e sofistica fra «vera» sinistra e «falsa» sinistra.

Se un mondo platonico delle idee esistesse al di sopra di noi, pallide ombre incatenate in una caverna, certo esisterebbe anche l'idea della Vera Sinistra. Ma così non è, purtroppo (o per fortuna), e allora bisogna accedere subito ad una nozione rigorosamente storica della «sinistra», ed imparare a periodizzarne i momenti di formazione, di sviluppo e di dissoluzione, senza arretrare di fronte ad eventuali conclusioni sconcertanti e senza aver paura dell'inevitabile funzione corrosiva e distruttrice del divenire storico. La storicizzazione integrale del concetto di sinistra è però solo la premessa per l'eliminazione integrale dell'edificante e religiosa dicotomia di vera e falsa sinistra. Può infatti subito emergere l'irresistibile tentazione a riscrivere una sorta di storia ideale eterna della «vera» sinistra, in cui rintracciare nel passato tutti gli eventi simbolici in cui la sinistra stava dalla parte «giusta» contro la parte sbagliata: l'insurrezione di Spartaco contro gli schiavisti romani, la protesta degli eretici medioevali contro il lusso della Chiesa tanto provocatoriamente antievan-

gelico, la rivolta dei contadini tedeschi del 1525, l'agitazione politica democratica dei livellatori inglesi nel 1647, la militanza popolare nelle sezioni rivoluzionarie parigine nel 1793, l'affare Dreyfus, la lotta antimilitarista nel 1914, i cortei di protesta contro la guerra imperialista del Vietnam nel 1965, ecc.

Questa tentazione è inevitabile, e non bisogna neppure reprimerla, né tantomeno vergognarsene. Siamo animali fortemente simbolici, ed il passato storico non può per noi ridursi ad un semplice accatastamento ed immagazzinamento di eventi privi di significato. Il «riscatto» del passato è una delle molle psicologiche essenziali della progettazione del comunismo nel presente e nel futuro. Tutto questo però non ha nulla a che fare con una presunta «storia della vera sinistra», che infatti non esiste. La sinistra è una categoria esclusivamente storica, ed *appunto* perché è storica è caratterizzata dalla discontinuità radicale delle sue configurazioni, essendo infatti la storia discontinua e determinata, non certo omogenea e cumulativa. Sono infatti gli apparati burocratico-politici che si sacralizzano celebrando gli *anniversari* come rito religioso di una continuità inesistente.

L'integrazione della «sinistra» nell'universo dei valori e delle pratiche capitalistiche sta sotto gli occhi di tutti, e resta però nello stesso tempo un evento insieme ovvio e poco spiegato. In questa parte del nostro lavoro noi non sosterremo soltanto la tesi dell'evoluzione dinamica della sinistra, ma avanzeremo anche l'ipotesi della sua dissoluzione, e dunque della sua sostanziale irrilevanza per le future sorti del marxismo teorico e del comunismo politico. Si tratta di un'*ipotesi* (insistiamo su questo termine) indubbiamente «pesante»: in breve, la sinistra in sé non si è affatto dissolta, ed ha anzi ancora un poco brillante futuro come «ruolo fisso» nel teatro politico del moderno capitalistico, mentre è divenuta irrilevante per le sorti della lotta contro il capitalismo stesso. È *solo* in questo senso che essa si è «dissolta». È venuto meno, infatti, il suo codice metafisico essenziale, l'idea dell'*armonia prestabilita* fra modernizzazione e superamento del capitalismo.

L'armonia prestabilita fra modernizzazione e superamento del capitalismo

Tratteggiando l'immortale figura del professor Pangloss nel *Candido* il filosofo Voltaire ne ha fatto il sostenitore della tesi per cui viviamo nel «migliore dei mondi possibili», tesi che viene da lui insegnata all'interno di un sistema filosofico denominato metafisico-cosmo-scemologia. Il lettore del *Candido* non può che approvare di tutto cuore questa connotazione, di fronte allo svolgimento degli eventi concreti che smentiscono decisamente questa ipotesi metafisico-cosmo-scemologica. Eppure, il filosofo che aveva ispirato Pangloss, il tedesco Leibniz, non era per nulla un metafisico-cosmo-scemologo, dal momento che le tesi dell'armonia prestabilita e del migliore dei mondi possibili erano state originariamente da lui elaborate in vista del ragionevole obbiettivo della conciliazione dell'onnipotenza di Dio con la libertà umana. Le conseguenze pratiche di queste tesi rispettabili, però, erano inevitabilmente metafisico-cosmo-scemologiche.

La sinistra è sempre stata irresistibilmente attratta dalla metafisico-cosmo-scemologia, e si può dire in breve che lo stesso marxismo teorico, che *non* è una metafisico-cosmo-scemologia ed è anzi l'unica possibile alternativa a quest'ultima, è sempre stato sistematicamente da lei adottato in una forma robustamente metafisico-cosmo-scemologica. Questo fraintendimento del marxismo è nella sinistra assolutamente strutturale e praticamente inevitabile, dal momento che la sinistra è il luogo della teoria dell'armonia prestabilita fra modernizzazione e socialismo, cioè fra scorrimento in avanti del tempo storico e realizzazione irresistibile dei diritti naturali dell'uomo.

Questa connotazione brutale ed impietosa potrà sembrare al lettore eccessiva e paradossale, anche perché siamo abituati a pensare alla sinistra non come l'insieme di chi si adatta alla conservazione dello stato di cose presenti, definite o meno come il «migliore dei mondi possibili», ma proprio al contrario come l'insieme di persone che non si adattano a questa conservazione ma vogliono cambiare in senso progressista le cose ed i rapporti sociali. Pangloss sarebbe infatti un emblema culturale della «de-

stra», non certo della sinistra. In consapevole opposizione a questo modo diffuso di ragionare, noi riteniamo che le cose non stiano affatto così. La metafisico-cosmo-scemologia non esiste soltanto infatti in forma statica, ma esiste anche e soprattutto in forma laicizzata, storicizzata e temporalizzata. La metafisico-cosmo-scemologia feudale era una teoria della sacralità e della immutabilità dei ruoli sacri voluti da Dio, mentre quella borghese immanentizza radicalmente, credendo di laicizzarla, questa stessa concezione.

La laicizzazione di questa irresistibile tendenza metafisico-cosmo-scemologica si manifesta ad esempio nell'Ottocento con l'egemonia del positivismo evoluzionistico, e nel Novecento con l'adozione del materialismo dialettico come dottrina ufficiale di identità dei partiti comunisti. Il positivismo evoluzionistico ed il materialismo dialettico sono insigni ed indiscussi esempi di metafisico-cosmo-scemologie, non certo nel loro aspetto «scientifico» di valorizzazione delle metodologie di ricerca e di formalizzazione delle scienze della natura, ma nel loro ben più rilevante aspetto «espressivo» dell'identificazione di tempo storico e di progresso umano. La somiglianza di Pangloss con i barbuti professori spenceriani dell'Ottocento americano e con gli ideologi moscoviti degli anni Trenta del Novecento è impressionante.

Abbiamo sostenuto che la teoria marxiana dei modi di produzione e della contraddizione fra l'universalità dei bisogni e delle capacità umane e la loro limitata e privatizzata forma borghese *non* è una metafisico-cosmo-scemologia, ma che però essa tende a diventare «espressiva» (cioè significante) nella sinistra solo in questa forma. Il vero problema, però, è quello di capire *perché* questo è avvenuto, e soprattutto perché questa falsa coscienza necessaria si è inesorabilmente imposta. Se infatti ci limitassimo a dire che migliaia di intellettuali per più di un secolo sono stati degli scemi cosmico-metafisici, lasciando capire al lettore che invece lo scrivente è immune da simili pecche, scriveremmo un ennesimo capitolo della storia della paranoia di onnipotenza dei saggisti, che infatti tendono irresistibilmente a scrivere (intanto il foglio bianco non reagisce comunque) che tutti i pensatori che li hanno preceduti sono degli sprovveduti, ad ec-

cezione ovviamente di loro, iniziatori di una nuova brillante fase della storia del pensiero. Il rapporto fra essere sociale e coscienza, però, detta ferreamente il nesso fra la falsa coscienza e la necessità inesorabile di questa falsità stessa. Nella fattispecie, la metafisica-cosmo-scemologia si produce necessariamente quando il processo di modernizzazione capitalistico viene di fatto identificato con l'introduzione di «elementi di socialismo», e quando questa identificazione viene a sua volta identificata con la teoria marxiana della contraddizione fra ricchezza borghese e limitatezza della sua forma di esistenza.

Alla luce del materialismo storico letto in modo non economicistico, *tutte* senza eccezione le metafisico-cosmo-scemologie hanno una genesi ideologica del tutto razionale, e non sono dunque per nulla «sceme». Faremo qui solo due esempi, scelti apposta per la loro provocatoria evidenza. La dottrina antico-egizia della sacralità cosmica della salma del faraone, che non appena razionalizzata è indiscutibilmente metafisico-cosmo-scemologica, trova invece la sua genesi ultrarazionale nella necessità simbolica di legittimare l'abitudine ai lavori collettivi idraulici che si accompagnavano alle altre attività quotidiane di un popolo che stava passando dal nomadismo all'insediamento stabile ed organizzato. La discussione teologica bizantina sul «sesso degli angeli», che da secoli viene irrisa come esempio insuperabile di metafisico-cosmo-scemologia, discendeva invece del tutto razionalmente dalla questione della legittimazione del *basileus* di Costantinopoli, di cui occorreva stabilire il grado di sacralità e di somiglianza con il Cristo, all'interno di un'inevitabilmente sofisticata gerarchizzazione spirituale-carnale degli enti creati da Dio.

Le considerazioni fatte sulla mummia di Tutankhamen e sull'erezione dell'arcangelo Gabriele valgono a maggior ragione per la teoria dell'armonia prestabilita fra modernizzazione e socialismo. La genesi razionale di questa teoria stava nel fatto che effettivamente la «borghesia» proclamava valori che non aveva poi nessuna intenzione di realizzare, e che questa stessa borghesia non sembrava avere alcuna fretta di eliminare «residui feudali» che anzi continuava ad utilizzare massicciamente nella sua

lotta contro il proletariato. L'atteggiamento *radicale* nei confronti della modernizzazione appariva dunque *oggettivamente* antiborghese, così come il «liberalismo populista» appariva una forzatura socialista del liberalismo stesso. In tutto ciò non c'è nulla di metafisico-cosmo-scemologico. Quest'ultimo atteggiamento si instaura soltanto quando si perde il carattere *dialettico* della modernizzazione, che è sempre ad un tempo una razionalizzazione (e dunque un rafforzamento) del capitalismo ed un processo conflittuale che introduce elementi di coscienza individuale e sociale «anticipanti» rispetto a questa semplice razionalizzazione.

Per comprendere bene la natura filosofica di questa compresenza essenziale è necessario capire che essa è del tutto omologa alla comprensione della religione come unità di sacralizzazione spiritualizzata del mondo sociale diviso in classi e di protesta contro questa divisione in nome di una sublimazione unitaria più «elevata». Questa comprensione, com'è noto, *non* dà affatto luogo all'ateismo (ed infatti il marxismo *non* è un ateismo), ma ad un diverso tipo di atteggiamento, infinitamente più radicale dell'ateismo stesso: l'approfondimento consapevolmente perseguito della contraddizione fra i due aspetti della coscienza religiosa. In mancanza di questa comprensione dialettica, la sinistra non potrà che oscillare inevitabilmente fra i due opposti in solidarietà antitetico-polare dell'anticlericalismo bestemmiatorio e del clericalismo populista, che danno luogo alle figure gemelle del libero pensatore e del cattocomunista osservante. Analogamente, anzi per meglio dire «omologamente», la mancata comprensione della natura dialettica della modernizzazione capitalistica porta ad una oscillazione fra una concezione paranoica ed una concezione apologetica del capitalismo stesso. È questo un punto essenziale da capire, e non insisteremo mai abbastanza su questo con il paziente lettore: la metafisico-cosmo-scemologia moderna si manifesta generalmente come compresenza dialettica di una concezione paranoica e di una concezione apologetica di capitalismo.

Abbiamo inteso esprimere subito in modo inevitabilmente provocatorio ed un po' ingeneroso la nostra ipotesi sull'ideologia dominante della sinistra da intendersi come una metafisica-cosmo-scemologia progressistica sull'armonia prestabilita fra modernizzazione e socialismo. Per civettare con una terminologia heideggeriana, questa metafisica si realizza in «tecnica» quando il socialismo viene semplicemente identificato *tout court* con la modernizzazione e con la razionalizzazione capitalistica, e l'armonia prestabilita diventa un'unità indissolubile, senza che resti più alcuna «differenza». Per comprendere questo segreto filosofico, bisogna che il lettore pensi intensamente (anche se può non essere troppo piacevole) a figure storiche solo apparentemente poco filosofiche come Craxi, Occhetto, Mitterrand, Gonzalez, ecc. In esse si incarna pienamente la coincidenza di questi opposti.

La proposta di pensare «intensamente» a questi personaggi è in effetti vagamente pornografica, eppure crediamo che questo debba essere fatto, se si vuol comprendere finalmente che la «metafisica» non è un semplice sistema idealistico di opinioni destoricizzate, ma è una forza sociale che si realizza in uomini ed in istituzioni. Costoro non sono certo l'esito *obbligato* della storia di una sinistra ideale, ma sono però pur sempre l'esito *determinato* provvisorio della storia di una sinistra europea concreta. Essi non sono uno «sbaglio di natura», ma un prodotto evolutivo assolutamente legittimo. È per esempio importante capire quando esattamente la metafisico-cosmo-scemologia si originò e su quali basi si sviluppò, per poterla superare e lasciarcela alle spalle.

La sinistra *non* nacque storicamente sulla base di una concezione metafisico-cosmo-scemologica, anche se non poté fare a meno di costituirsi sulla base di una «ontogenesi immaginaria», la teoria giusnaturalistica dei diritti dell'uomo integrata dalla concezione contrattualistica del patto sociale «giusto» fra i cittadini. Se confrontiamo, ad esempio, il pensiero del riformatore plebeo tedesco Thomas Müntzer del 1525 con il pensiero del democratico livellatore inglese John Lilburne del 1647, ci accorgiamo che in meno di centocinquant'anni la fondazione giusna-

turalistica dei diritti dell'uomo aveva compiuto passi da gigante nell'emanciparsi dal pesante apparato di citazioni bibliche giustificative. In Lilburne le citazioni bibliche continuano ad esserci, ma non sono ormai che una sorta di «accompagnamento» ad un'argomentazione che è ormai nell'essenziale pienamente terrena, umana. È questo un processo ideologico che trova in Robespierre il suo culmine, e nello stesso tempo il suo inevitabile punto di svolta.

Riteniamo Massimiliano Robespierre il primo grande, inarrivabile pensatore della sinistra moderna. L'odio verso Robespierre mostrato nel corso di duecento anni da migliaia di interpreti è pienamente giustificato, nel senso che un'articolata apologia del capitalismo deve poter «cancellare le tracce» di una sua possibile critica. I robespierristi per fortuna non mancano (e lo scrivente si considera entusiasticamente tale), anche se non possono fare quasi nulla contro l'imponente macchina di diffamazione di questo grande personaggio, identificato simbolicamente con il sangue, l'intolleranza, la ghigliottina. Recentemente, però, un piccolo ma importante libro del marxista francese Georges Labica ha rivalutato la serietà e la profondità della filosofia politica di Robespierre, di quest'uomo che, secondo Hegel, «prese la virtù veramente sul serio». Si tratta di una rivalutazione critica di grande importanza, perché permette di fondare in modo solido il tema delle origini del pensiero di sinistra. Nel linguaggio di Labica, l'*Invenzione della democrazia* come servizio della *causa del popolo*, è propriamente il contributo di Robespierre a questo pensiero, e la *virtù* è lo strumento indissolubilmente politico-morale necessario per servire la causa del popolo.

A distanza di duecento anni ormai, siamo abituati all'associazione psicologica fra virtù e terrore, democrazia e ghigliottina, ed abbiamo dimenticato così il peccato originale del pensiero politico borghese moderno, che nasce con un atto di esorcizzazione della democrazia. In realtà il pensiero politico di Robespierre non è una metafisico-cosmo-scemologia, perché non inserisce per nulla la causa del popolo in meccanismi automatici di evoluzione del tempo storico, ma la attualizza rigorosamente sotto l'imperio anonimo e maestoso della Legge eguale per tutti.

Sebbene esso sia inevitabilmente una «ontogenesi immaginaria», il pensiero di Robespierre sta molto al di sopra del pensiero socialista ottocentesco e perfino di quello comunista novecentesco, perché l'emancipazione umana non è per nulla «cosmicizzata» in un'interpretazione generale evolutiva del progresso storico (presente invece *non a caso* nel girondino Condorcet, che tutti per questa ragione considerano un filosofo superiore a Robespierre, mentre la nostra opinione è opposta in base ad una valutazione rovesciata di questa stessa motivazione), ma è fondata immediatamente su di una rigorosa deduzione giuridica dei diritti umani stessi. Non c'è traccia della cosmologia scemologica che vuole ad ogni costo legare le sorti della democrazia e del comunismo alla dialettica della natura ed all'automatismo dello sviluppo della tecnologia e del macchinismo. È chiaro che questo viene pagato con l'altissimo prezzo della moralizzazione della politica e con l'incomprensione del nesso fra ricchezza potenziale dello sviluppo e limitatezza delle sue forme di godimento. Inutile aggiungere che questo può avvenire soltanto perché la dinamica del capitalismo non è ancora storicamente visibile.

L'invenzione robespierrista della democrazia precede di più di quarant'anni la genesi concreta del problema pratico della *democratizzazione* del capitalismo, che il movimento operaio (cartista in Inghilterra, socialista-comunista in Francia e Germania) si pone a partire dagli anni Trenta dell'Ottocento. In questo quarantennio è sempre attiva, anche se sommersa, l'agitazione «comunista» di Filippo Buonarroti, che rappresenta l'ultima figura politico-culturale della radicalizzazione del paradigma giusnaturalistico robespierrista (Caio Gracco Babeuf non è infatti altro che un «giacobino comunista»). L'esaurimento del babuvismo coincide cronologicamente con l'emergere irresistibile del positivismo evoluzionistico, la cui filosofia della storia è appunto una metafisico-cosmo-scemologia integrale. È da considerarsi dunque una ineluttabile fatalità il fatto che il movimento operaio e socialista sia sorto quando l'*unica* filosofia della storia politicamente espressiva in senso progressistico era questa. La ragione di questo sta in ciò, che si trattava della filosofia, sponta-

nea e naturale della borghesia «attiva» ed imprenditrice, e che la «sinistra» non poteva che essere l'ala marciante di questo soggetto storico.

Chi ritiene questa formulazione troppo severa e «pesante» può rileggere utilmente le considerazioni svolte da Karl Marx sulle lotte di classe in Francia nel 1848, in cui il giudizio di Marx sulla «sinistra» francese (e tedesca) dell'epoca è molto più duro di quello dello scrivente, duro al punto da far dubitare che Marx sia mai veramente stato di «sinistra». Si tratta di un dubbio addirittura iperbolico, anche se il porselo può essere indubbianente fecondo e istruttivo. La «sinistra» del 1848 riduce a farsa la tragedia del 1793 perché mostra di *credere* nell'impasto di sentimentalismo e di progressismo elaborato dalla cultura dell'ultimo quindicennio. Essa è dunque subalterna alla borghesia repubblicana, ed in nessun momento sembra capace di autonomizzarsi culturalmente e politicamente (se non nella disperata difesa operaia del giugno 1848). Da allora la sinistra sarà l'avanguardia del «popolo» e della «nazione», ma questo populismo e questo nazionalismo non avranno più nulla a che vedere con il patriottismo degli uomini del 1792, per cui patria e nazione non erano che sinonimi geografici della comunità giacobina dei cittadini virtuosi. Il «patriottismo» del 1792 era una forma di internazionalismo, e fu solo con i Termidoriani, il Direttorio e Napoleone che questo termine assunse l'odioso significato attuale, di contrapposizione agonistica della propria comunità territoriale e linguistica alle altre comunità. Mentre i patrioti giacobini del 1792 erano coloro che difendevano ovunque nel mondo i diritti dell'uomo, la patria-nazione della seconda metà dell'Ottocento finisce con il «nazionalizzare» di fatto il movimento socialista, incorporandolo alla propria logica statalistica. Questo statalismo è uno «statalismo capitalistico», e non ha pertanto nulla a che vedere con il giacobinismo, che viene talvolta confuso con lo «statalismo» perché i giacobini praticavano il primato del potere politico, ma lo praticavano appunto all'interno di una forma di stato e di società che non si potevano dire ancora in alcun modo capitalistici.

Il movimento operaio fu comunque un fattore storico di lotta

per il liberalismo e per la democrazia per più di un secolo, e ciò dimostra che si può agire correttamente anche sulla base di ontogenesi immaginarie e di metafisico-cosmo-scemologie. Il motto migliore è in proposito: «Essi non lo sanno, ma lo fanno!». Grandi scoperte geografiche furono portate a termine sulla base di concezioni astronomiche del tutto fantasiose, e mirabili operazioni chirurgiche furono eseguite con successo da medici empirici che non conoscevano la circolazione del sangue. Il movimento operaio «di sinistra» si batté per il suffragio universale maschile eguale e diretto, ed assunse precocemente in proprio anche la causa dell'emancipazionismo femminile e delle suffragette. La «sinistra» (citiamo ancora il caso Dreyfus) fu anche all'avanguardia del liberalismo, cioè della lotta per la libera manifestazione delle idee e delle opinioni. Il «giornalismo di sinistra» fu all'avanguardia nella denuncia delle condizioni di vita di tutte le vittime dell'industrializzazione e dell'imperialismo. È pertanto vero che la maggior parte delle «conquiste» che poi si rivelarono con il tempo perfettamente compatibili con il capitalismo dovettero essere strappate con lotte sanguinose e che quasi nulla fu concesso gratis. In proposito, non vogliamo certo che il lettore possa ricavare una sensazione di sprezzo e di liquidazione da certe espressioni «pesanti» che riproponiamo quasi ossessivamente. La sinistra è quasi sempre stata eroica, e la sola cosa che ci accaniamo a definire metafisico-cosmo-scemologica è la credenza nell'armonia prestabilita fra lotta per la democratizzazione del capitalismo e creazione delle condizioni preliminari del socialismo-comunismo. Questa è — per usare un'espressione più «leggera» — un'ontogenesi immaginaria: il comunismo *non* può originarsi da un processo all'infinito di democratizzazione del capitalismo, perché il capitalismo *non* è per sua natura democratizzabile, a meno che con questa espressione si intenda la sua «legittimazione» attraverso un suffragio universale esercitata in condizioni di dominio integrale sulla cosiddetta «opinione pubblica».

I marxisti ed i comunisti sono allora caratterizzati dalla piena comprensione della natura intimamente *non* democratizzabile del capitalismo, mentre la «sinistra» si distingue per la credenza

in questa democratizzazione. Questo non significa, ovviamente, che i marxisti ed i comunisti siano indifferenti al problema della democrazia. A suo tempo Lenin seppe impostare con mirabile chiarezza la questione, quando affermò che i marxisti ed i comunisti sono i più radicali e coerenti combattenti per la democrazia, perché essa facilita la loro lotta per il superamento del capitalismo e per il comunismo. Questa non è affatto una concezione «strumentale» della democrazia, perché secondo Lenin (in questo seguace di Robespierre) l'uomo «democratico» non si distingue in nulla dal comunista, se con questo termine si intende quell'insieme di comportamenti quotidiani di mobilitazione, di autogestione, di partecipazione, ecc., che presuppongono una concezione attiva del rapporto con la società. Sono pertanto del tutto estranee a Marx ed al comunismo moderno le teorie sulla separazione «di principio» fra democrazia e comunismo, sostenute invece in Italia su sponde paradossalmente opposte da Amadeo Bordiga e da Norberto Bobbio, pensatori che vorremmo qui provocatoriamente avvicinare nella loro solidarietà antitetico-polare e cui ci riferiremo più avanti in modo maggiormente analitico. Nessuno come Bordiga ha infatti fatto tanto per produrre una nozione di comunismo del tutto depurata da ogni idea «democratica» e consensuale, e nessuno come Bobbio ha spinto tanto avanti la nozione formalistica e procedurale di democrazia fino ad eliminarne tutti gli aspetti classistici ed economici.

L'utopia di un capitalismo integralmente democratizzato caratterizza appunto la «sinistra democratica», e ne è anzi il codice ideologico essenziale. Da un punto di vista culturale, invece, la «sinistra democratica» è l'avanguardia della lotta per la cosiddetta «modernizzazione», ed è qui che la sua natura nichilistica può maggiormente esplicitarsi. La «modernizzazione», infatti, è per così dire una dimensione «autoriflessiva» dell'approfondimento del modo di produzione capitalistico, e la sua essenza sta nella generalizzazione del valore di scambio a tutti i possibili ambiti della vita associata, purché questi ambiti siano «compatibili» con gli equilibri generali del sistema capitalistico nel suo complesso. In questo senso, il capitalismo non si ripropone af-

fatto coscientemente la modernizzazione né tantomeno lotta per essa: se la mercificazione integrale del corpo della donna è compatibile con la riproduzione simbolica della società capitalistica essa diverrà un *business* come gli altri, ma se nello stesso tempo il mantenimento del velo per le donne in Arabia Saudita è funzionale alla conservazione di un governo favorevole agli interessi petroliferi nella regione esso verrà sostenuto e giustificato. Il capitalismo non è un «soggetto» (come la borghesia), ma un sistema impersonale di cui la coscienza è una dimensione autoriflessiva. La tendenza alla mercificazione di tutti i rapporti umani e sociali è interna alla produzione del plusvalore, ma non è un «obiettivo» consapevolmente perseguito.

Naturalmente, la modernizzazione non si identifica con la mercificazione, a meno che si abbia una concezione paranoica del capitalismo, per cui ogni allargamento dell'ambito di libertà o autodecisione di un individuo viene visto come un astuto «piano del capitale». Marx ci tiene lontani da questa concezione proprio con la sua idea di contraddizione fra ricchezza dei bisogni e limitatezza della forma privata del loro esaudimento. Vi è una strutturale compresenza fra la valorizzazione capitalistica dei bisogni umani (paganti) e l'autovalorizzazione comunista delle capacità dell'uomo, e per questo è insensato parlare di «totale inautenticità» della vita nel capitalismo. Se questo fosse vero, allora solo un Dio potrebbe ancora salvarci.

La modernizzazione capitalistica non coincide quindi con la liberazione comunista, ma i due processi non sono neppure completamente separati. Quando la pubblicità degli abiti di Benetton utilizza una simbologia antirazzista questo è certo fatto all'interno di un allargamento del mercato dei valori di scambio, e nello stesso tempo si tratta di un messaggio universalistico «coadiuvante» del comunismo, che ha anch'esso un codice culturale non razzistico. Questa natura dialettica è spesso ambigua, ma l'ambiguità è data appunto da quella che abbiamo ripetutamente definito come «compresenza». Questa compresenza di opposti è strutturale, e tende quindi a differenziarsi dal modo rigido e non dialettico con cui la sinistra percepisce se stessa in polarità opposizionale con la cosiddetta «destra». È questa una

dicotomia di grande importanza storica e simbolica, cui ora accenneremo.

L'insolubile dicotomia fra sinistra e destra

La dicotomia fra sinistra e destra è qualcosa di insolubile, che si complica sempre di più mano a mano cho la si vuole comprendere. Il capitalismo in generale non può essere concettualizzato attraverso di essa, anche se molti credono ingenuamente che esso sia «di destra» mentre chi gli si oppone deve essere necessariamente di «sinistra». Il capitalismo, però, non è affatto di «destra», e a seconda delle sue fasi storiche si è allargato ed irrobustito con il «sinistro» Franklin D. Roosevelt e con il «destro» Ronald Reagan. Il semplice dualismo fra sinistra e destra viene così generalmente complicato da una quadripartizione fra sinistra estremista e moderata, e destra anch'essa estremista e moderata, con il bel risultato di creare un «centro» costituito dall'unione della destra e della sinistra «moderate», e di avere così in mezzo un bel capitalismo democratico, con fascismo e comunismo ai suoi lati.

Queste classificazioni scolastiche rappresentano la gioia dei politologi, e nello stesso tempo sono assolutamente inutili per comprendere veramente la dinamica culturale di sviluppo della sinistra nel suo rapporto con la destra, e soprattutto la segreta logica del rapporto fra la sinistra ed il marxismo-comunismo. Si tratta di due problemi distinti, di cui ci occuperemo separatamente.

In polemica con il filosofo Massimo Cacciari, che aveva sostenuto con ricche argomentazioni l'obsolescenza, ed anzi l'«esplosione» moderna, della dicotomia fra sinistra e destra, lo storico italiano Marco Revelli ha invece riaffermato la possibilità di mantenere almeno un parametro stabile di questa dicotomia, l'opposizione fra eguaglianza (sinistra) e diseguaglianza (destra). In passato i parametri erano certo più numerosi e sostanziali, ma il trascorrere del tempo li avrebbe complicati ed intrecciati fino a far loro perdere ogni reale capacità di distinzione. Nella classificazione di Marco Revelli (che essendo un «bobbia-

no di estrema sinistra» ha mutuato da Norberto Bobbio una grande finezza nella trattazione delle dicotomie, finezza che proviene addirittura dallo stile di pensiero della dialettica platonica e dall'analitica aristotelica), quattro parametri classici della distinzione fra sinistra e destra sono ormai inservibili. In primo luogo, è caduto il parametro classico di tipo temporale, che caratterizzava la sinistra in base al progresso e la destra in base alla tradizione. La sinistra avrebbe sempre valorizzato il carattere «disvelatore» del tempo, mentre la destra ne avrebbe sempre temuto il carattere «distruttore». Il disvelamento messianicamente atteso dalla sinistra consisterebbe nell'utopia del venir meno della necessità del potere, per cui la sinistra non avrebbe paradossalmente paura della «presa del potere», mentre avrebbe una paura terribile dell'esercizio del potere, che potrebbe rivelare invece il terribile segreto della «destra», l'inesorabile necessità ed ineliminabilità di quest'ultimo. La destra, in sostanza, eserciterebbe sempre il potere senza alcuna cattiva coscienza, mentre la sinistra lo eserciterebbe oscillando schizofrenicamente fra un suo esercizio dispotico e totalitario e velleità anarchiche del tutto impraticabili. La «tradizione» è indubbiamente un mito della destra, perché quel che deve essere praticamente conservato non è mai il residuo originario di una sapienza astorica fondatrice, ma il «progresso» è ancora più decisamente una utopia della sinistra, perché attribuisce allo scorrimento del tempo una sorta di cumulatività finalizzata al disvelamento di un segreto contenuto fin dall'inizio nello scrigno della storia. Si tratta di due curiose forme gemelle di nichilismo, accomunate da un identico mito dell'Origine, ed anche fondate su metafisico-cosmologie parallele, l'una assolutamente statica, l'altra assolutamente dinamica. Le catastrofi belliche ed ecologiche che il capitalismo innesca in continuità, e che il Novecento ha mostrato sotto gli occhi di tutti, hanno messo in crisi l'idea di progresso e di movimento, e trasformato la sinistra in forza di «conservazione» non solo dell'ambiente (si pensi al movimento «verde») ma anche dei rapporti sociali (protezionismo economico, difesa degli agglomerati di vecchia industrializzazione in nome dei valori della «comunità», ecc.).

In secondo luogo, è venuto meno il vecchio parametro che faceva della libertà il valore fondativo della sinistra, contrapposto alla autorità come baluardo del pensiero della destra. Non è certo venuto meno l'autoritarismo del potere, insieme con i valori «militari» ed eterodiretti che quest'ultimo comporta, ma è indubbio che il potere capitalistico, dopo il doloroso ma evidentemente non «strutturale» intermezzo mussoliniano e hitleriano, ha saputo acquisire una natura molto più flessibile e liberalizzata. Con il venir meno della necessità degli eserciti di leva, per cui il «popolo in armi» doveva essere ad un tempo organizzato e neutralizzato nella sua potenziale eversività con l'imposizione di una disciplina estremamente rigida, e con l'avvento di un'epoca di professionalismo militare (anche se di massa), l'etica dell'autorità e del comando possono diventare qualcosa di settoriale e specialistico, ed il resto della «società civile» può essere liberalizzato sia sul piano del costume sia sul piano della frammentazione della libertà d'espressione, resa innocua dalla massiccia corporativizzazione e segmentazione dei destinatari dei messaggi. È infatti perfettamente possibile tollerare la libera pubblicazione di una rivista di «eversione totale del sistema», purché i suoi lettori facciano parte di un segmento particolare della società come avviene nel caso dei lettori di riviste di pesca con la canna o di appassionati di *basket*. L'«opinione pubblica», infatti, non deve essere pensata come un modello di mercato concorrenziale «puro», in cui l'opinione più corretta ed intelligente emerge irresistibilmente spinta dall'energia della «libertà», ma come un mercato fortemente oligopolistico e controllato dallo stato, in cui il sistema capitalistico ha un momento di «autoriflessione», cioè di vera e propria autocoscienza, finalizzata ad una stabilità maggiore o comunque adeguata alla nuova situazione storica.

In terzo luogo, si è oscurato il vecchio parametro che faceva della destra il luogo dell'aristocrazia del potere e delle conoscenze, e della sinistra la sede delle classi inferiori, povere e non privilegiate. Sebbene tracce di questa dicotomia siano ancora qua e là rintracciabili, decenni di *welfare state* e di assistenzialismo hanno sconvolto il panorama cui a lungo erano stati abituati

gli storici ed i politologi. La «nazionalizzazione delle masse» attraverso il giornalismo popolare e più in generale i *mass media* (si pensi al grande giornalismo popolare di destra degli USA, Inghilterra e Germania, che ha come destinatario pressoché esclusivo le classi subalterne della popolazione) hanno diffuso massicciamente nel «popolo» quelli che un tempo erano i contenuti simbolici e culturali della destra, mentre nello stesso tempo lo svuotamento clientelare della democrazia ha corroso le basi sociologiche della sinistra.

In quarto luogo, infine, è di fatto improponibile il vecchio parametro che fa della ragione la bandiera della sinistra, e dell'irrazionalismo il codice culturale della destra (mito, intuizione, ecc.). A cavallo del secolo, fra Ottocento e Novecento, questo parametro sembrava in effetti rispecchiare una situazione culturale diffusa. Nel corso del Novecento, però, la sinistra ha troppo tardato a fare i conti con i presupposti della sua concezione del mondo, che si basavano troppo spesso nel migliore dei casi in un sistema di ontogenesi immaginarie e nel peggiore in una metafisico-cosmo-scemologia, e questo ha comportato l'inesorabile scivolamento di un razionalismo già segretamente malato e minato in un irrazionalismo aperto (visibile ad esempio in alcuni esempi di fondamentalismo femminista ed ecologista). È bene infatti comprendere che le teorie irrazionalistiche delle differenze «originarie» possono avere come sola genesi realistica la patologia precedente di un razionalismo astratto e poco credibile (l'alleanza automatica fra la classe operaia, il progresso tecnologico ed il maturare del socialismo, ecc.). Nello stesso tempo, la destra ha ampiamente «razionalizzato» il proprio precedente irrazionalismo, fino a renderlo del tutto compatibile con la scienza e la tecnologia capitalistica. Da Arnold Gehlen a Hans Jonas l'antropologia filosofica conservatrice ha percorso un cammino che assume fino in fondo la necessità di confrontarsi con i sistemi complessi del vivere moderno, e la stessa teoria «carismatica» del potere di Max Weber rappresenta una indiscussa razionalizzazione del vecchio ed irrazionalistico potere divino dei re.

Resta dunque per Marco Revelli (come per altri studiosi a lui vicini il solo parametro dell'eguaglianza per connotare ancora

una «sinistra» che era culturalmente un tempo assai più ricca di determinazioni. La «sinistra» si distingue dalla destra perché vuole la generalizzazione e l'allargamento a tutti gli uomini e le donne del mondo dei saperi, dei poteri, dell'accesso ai consumi, in una parola della libertà. Questo egualitarismo rappresenterebbe il nucleo duro, non solubile, dell'identità della sinistra, e sopravviverebbe pertanto alla stessa caduta della metafisico-cosmo-scemologia dell'identità fra incivilimento morale dei costumi ed aumento del dominio dell'uomo sulla natura, già inutilmente messa in dubbio dal primo grande anti-scemologo, Jean-Jacques Rousseau. È questo un punto di grande importanza storica e teorica, perché se Revelli ha ragione, la «sinistra» ha ancora un futuro autonomo del tutto indipendente dal futuro del marxismo e del comunismo. L'idea e la pratica dell'eguaglianza possono certo essere coadiuvate, ma non hanno certo bisogno di essere fondate o dedotte dalla critica dell'economia politica o ancor meno dalla teoria del plusvalore.

Confessiamo apertamente di esitare di fronte a questo problema. Troppo spesso gli uomini hanno agito correttamente pur in presenza di teorie false e di ontogenesi immaginarie per escludere che questo possa avvenire anche in futuro. Ci sembra però che *oggi* la crisi nichilistica dei fondamenti dell'agire politico ispirato all'eguaglianza fra gli uomini sia giunta ad un punto catastrofico, che il triennio 1989-1991 ha esibito sotto gli occhi di tutti dal crollo del muro di Berlino alla battaglia di Kuwait City, e che l'idea di poter continuare ad andare avanti anche in totale assenza di una teoria non nichilistica di riferimento sia ormai insostenibile. L'idea di eguaglianza è infatti stata in un certo senso già realizzata dal capitalismo contemporaneo sotto forma di universalismo standardizzato del consumo, di eguagliamento e di omogeneizzazione conformistica dei comportamenti, di «omologazione» dei modi delle forme di vita. Questo eguagliamento, che è il portato storico di quella astrattizzazione del lavoro che già a suo tempo Marx seppe correttamente correlare con lo sviluppo del modo di produzione capitalistico, produce certo sempre nuove diseguaglianze invitando (cioè letteralmente pro-vocando) a competere gli individui interpellati ormai come atomi

intercambiabili di imprenditorialità economica nel mercato. Ci sembra allora che sia finito il tempo in cui la sinistra poteva in fondo continuare ad essere liberatrice ed antagonistica anche senza conoscere e praticare il marxismo ed il comunismo. Nel momento infatti in cui la «sinistra» ufficiale accetta integralmente l'universo capitalistico dei valori e delle pratiche e getta a mare ogni residua ambiguità, si ha delle due l'una: o si continua a perseguire un'impossibile «vera sinistra» rispetto a quella falsa; oppure si accetta l'amara realtà della decadenza temporale della dicotomia fra sinistra e destra pratiche, «storiche», effettuali, e si prende atto dell'irreversibile occupazione capitalistica persino delle parole-chiave della «sinistra». Non può essere infatti considerato casuale (e vogliamo qui ripeterlo con forza) che da alcuni anni praticamente *tutti* gli organi di stampa, *senza* incontrare resistenze degne di nota, continuino a definire «sinistra» tutte le forze che in URSS sostengono la piena restaurazione capitalistica addirittura nelle forme zarista-russa o repubblicano-americana. Se la hegeliana lettura dei giornali è la preghiera del mattino dell'uomo moderno, non potrà essere considerato casuale che questa vera e propria intollerabile provocazione terminologica e culturale possa avvenire quotidianamente senza suscitare reazioni di rilievo. Si è infatti frantumato un codice genetico essenziale, un mondo di significati che costituiva una comunità reale, un insieme di certezze che fondavano consolidati orientamenti di vita. Ancora una volta, è il tema del nichilismo ad affiorare, e la dissoluzione nichilistica della sinistra non ne è che una specificazione secondaria. In questa sede ci è impossibile soffermarvisi troppo a lungo, e proponiamo soltanto alcune riflessioni su un solo piccolo episodio di questa dissoluzione, il contesto culturale della dissoluzione del Partito Comunista Italiano.

Da Antonio Gramsci a Norberto Bobbio. La dissoluzione della tradizione comunista italiana in «democrazia di sinistra».

Il lettore ha sotto gli occhi un saggio filosofico sul nichilismo moderno e sulla fragilità della tradizione marxista, e non un

pamphlet politico sulla differenza fra Partito Comunista Italiano e Partito Democratico della Sinistra. Le riconversioni di grandi macchine organizzative ed amministrative sono episodi «sistemici» in cui l'evocazione di motivi cosiddetti «ideali» è necessariamente qualcosa di pornografico, dal momento che le «idealità» sono puri fattori aggiuntivi e sussidiari di una logica che è heideggerianamente del tutto tecnico-metafisica. I capi e capetti di partito sono semplici automi programmati a muoversi nel «sistema politico», ed è perciò del tutto insensato rivolgersi a loro come destinatari di un messaggio storico e culturale. Essi *realizzano* il nichilismo nella forma più piena ed anche più ingenuamente e niccianamente classica, perché sono nichilisti che si richiamano a «valori». Utilizzando il linguaggio di Nietzsche, però, non si tratta affatto di «uomini superiori», che credono veramente nei valori terreni che predicano, ma di veri e propri «ultimi uomini», che credono di poter cambiare ogni giorno di opinione e di manipolare a seconda del vento che tira qualunque idealità appunto perché Dio è morto, Marx è morto, e coloro che potrebbero teoricamente punirli non si sentono troppo bene.

Non ci interessano dunque nulla sigle come PCI, PSI, PDS, ecc. È invece interessante, per comprendere la deriva nichilistica della sinistra, accompagnare il lettore in una necessariamente sommaria e partigiana ricostruzione di alcune linee di tendenza della cultura di «sinistra» in Italia, in cui l'esito finale non venga dedotto dall'origine, come se Palmiro Togliatti giungendo in Italia nel 1944 portasse già nella sua valigia Achille Occhetto, i suoi «colonnelli» ed i suoi consiglieri liberaldemocratici, ma in cui si possa pur sempre capire per quali vie segrete il «contenutismo» di Antonio Gramsci abbia potuto essere svuotato dal «formalismo» di Norberto Bobbio, e decenni di storia del marxismo italiano abbiano potuto essere «azzerati» dalla riproposizione di alcune verità eterne di tipo apparentemente pre-marxista.

Per orientarsi in questo delicato problema occorre a nostro parere comprendere bene quale fosse il cuore del progetto teorico di Antonio Gramsci e dove propriamente stia la sua «gran-

dezza». Gramsci gode di una grande stima internazionale, e questa stima è perfettamente giustificata, perché il lettore giapponese, francese, americano o argentino ha perfettamente ragione ad ignorare o a trascurare il penoso ruolo di legittimazione politica che Gramsci ha dovuto giocare dopo morto nell'ambito della cosiddetta «linea politica» del PCI dal 1947 al 1989. Il lettore internazionale comprende che Gramsci è stato un marxista degli anni Venti (anzi, a rigore, dei tardi anni Venti) che si trovò di fronte al problema di un certo «primitivismo» della nozione di rivoluzione comunista come quest'ultima si era inevitabilmente configurata dal 1917 al 1924, e che volle perciò «complessificarla» alla luce di una comprensione più profonda della *longue durée* della storia nazionale e delle sue caratteristiche specifiche (nel suo caso, italiane). La particolarità di Gramsci consiste inoltre in ciò, che alla fine degli anni Venti ed all'inizio degli anni Trenta (e per di più nelle penose condizioni di un carcere duro) quasi nessun teorico marxista si mostrò capace di tanto, se pensiamo che autori come Lukács si limitarono a formulare filosoficamente una critica all'evoluzionismo della II Internazionale. La «complessificazione del paradigma della rivoluzione» tentata da Gramsci era particolarmente acuta, se pensiamo che essa non si limitava a criticare il volontarismo soggettivistico dei comunisti di allora, basato sul coraggio personale e sulla «buona fede» rivoluzionaria soggettiva, ma individuava precocemente nell'«economicismo» una sorta di metafisico-cosmo-scemologia della rivoluzione, (non del tutto) paradossalmente comune sia a teorici di «destra» come Bucharin (che Gramsci criticò in modo parallelo a Lukács) sia a teorici «di sinistra» come Bordiga.

La freschezza di questo progetto gramsciano appare stupefacente a distanza di più di sessant'anni, e sopravvive al misero esito storico del comunismo italiano. Se questa analisi da noi tentata corrisponde a verità, e se il nucleo del pensiero gramsciano risiede nella necessaria e scientifica complessificazione di un paradigma semplice, e dunque semplicistico e primitivo, di rivoluzione comunista, è allora del tutto improprio e fuorviante definire «storicista» il pensiero di Gramsci, a meno che per «storicismo» si intenda — in modo provinciale e banale — il fat-

to ovvio che se non si crede in un Dio trascendente che fonda i valori morali e politici, questi ultimi non possono che essere dialetticamente generati dalla concreta storia reale degli uomini. Se lo storicismo come grande narrazione edificante dell'armonia prestabilita fra tempo storico e rivoluzione socialista è una metafisico-cosmo-scemologia, Gramsci *non* è uno storicista, ed è a tutti gli effetti un marxista antistoricista. È bene sottolineare questo punto, anche se non si condividono *singole* dottrine gramsciane, e si dissente anche radicalmente da *singoli* giudizi critici di Gramsci su questioni storiche, politiche, letterarie e filosofiche.

Il pensiero di Gramsci è anche una lunga, ininterrotta, implicita polemica con il massimo fondatore del PCd'I, Amadeo Bordiga (ed è in proposito necessario notare — contro ogni teoria religiosa della continuità — che Gramsci *non* fu il «fondatore del PCI», per il fatto che quest'ultimo nacque solo fra il 1943 ed il 1945, mentre il precedente PCd'I è inseparabile dalla III Internazionale che durò dal 1919 al 1943). L'antibordighismo di Gramsci non deve però essere interpretato unicamente come una lotta per la «bolscevizzazione» del PCd'I contro una sua deviazione nazionalistica, provinciale e «napoletana», dal momento che la cosiddetta «bolscevizzazione» delle sezioni nazionali della III Internazionale è solo un episodio storico estremamente specifico e limitato, caratterizzato dal 1922 al 1926 dalla generalizzazione della tattica del «fronte unico alla base» fra comunisti e socialdemocratici. L'antibordighismo di Gramsci era qualcosa di molto più importante e significativo. Esso era una forma di antieconomicismo non storicistico, ed è per questo che tutte le varie forme di estremismo terzinternazionalistico apparivano a Gramsci come delle varianti rozze ed inconseguenti del bordighismo originale, che aveva almeno il merito di essere geometrico e rigoroso. Gramsci considerava lo storicismo una vera e propria «droga» destinata a galvanizzare i semplici ed i subalterni, e l'economicismo una forma di religione idealistica monocausale buona al massimo per i catechismi di partito (e neppure per essi, se poniamo mente alla sua vera e propria ossessione di

diffondere anche fra i «semplici» un punto di vista filosofico avanzato).

Interpretata in questo modo, la filosofia di Antonio Gramsci è di una attualità addirittura *sconcertante*, perché in questo nostro 1991 siamo di fronte all'analoga necessità di una complessificazione di una nozione di comunismo che l'esperienza storica degli ultimi decenni aveva ormai ridotto ad un fantoccio economicistico, unita alla comprensione del fatto che non basta una volontà soggettiva moralmente pura e «militante» per garantire il successo. Abbiamo già accennato alla fine della prima parte di questo saggio alle comiche manipolazioni di Gramsci oggi di moda (Biagio De Giovanni, ecc.), e non torniamo più sulla questione. È invece necessario ritornare sulla storicismo, e sul perché in Italia dopo il 1945 il marxismo assunse l'aspetto di uno storicismo.

Lo storicismo non è una teoria, ma una ideologia. Come teoria, esso è poco serio. L'idea che il tempo storico secerna il comunismo come le seppie secernono l'inchiostro è nel migliore dei casi una «ontogenesi immaginaria». Come ideologia, invece, lo storicismo è una *forza* reale gigantesca, che può coinvolgere e mobilitare milioni di uomini fino all'inevitabile appuntamento con il convitato di pietra, il nichilismo, che attende tutti coloro che pensano di riempire il vuoto della morte di Dio con qualche mito sostitutivo. Palmiro Togliatti *non* fu un teorico, ma un politico, ed anzi quasi un uomo di Stato. Egli seppe fin dall'inizio che Yalta rendeva ogni rivoluzione comunista in Italia impossibile e addirittura inimmaginabile, e che il massimo che si poteva ottenere era una grande forza politica di massa pensata e progettata espressamente per una coesistenza di lunga durata con il capitalismo italiano. Non crediamo con questo di stare dicendo nulla di nuovo. È questo un fatto messo analiticamente in rilievo da decine di storici. L'aspetto filosofico e teorico di questo fatto ben noto sta invece in ciò, che la sola forma ideologica realmente compatibile con questa ipotesi politica è lo storicismo, che diventa dunque, per usare un linguaggio tecnico marxiano, una «falsa coscienza necessaria» della costituzione di una sinistra di massa in Italia dopo il 1945.

Lo storicismo non è dunque un'opinione fra le altre, e tanto meno una «teoria». Esso è il modo strutturale in cui si costituisce la compresenza di una forza sociale e politica soggettivamente rivoluzionaria e la necessità di integrare questa forza in forme statuali ed economiche non rivoluzionarie. Riteniamo che Togliatti «credesse» sinceramente nello storicismo, ma il fatto che vi credesse o meno, che ne fosse convinto o facesse soltanto finta di esserne convinto, ecc., è forse interessante per biografi e familiari dello stesso Togliatti, ma è assolutamente irrilevante per la storia, così come è irrilevante il fatto che Amenofi IV credesse nella sacralità della mummificazione o Luigi XIV credesse nel diritto divino dei re. Lo «storicismo» era un vincolo ideologico, e bisogna allora «storicistizzare» tutti, da Marx a Gramsci.

A distanza di alcuni decenni, la «resistenza» di alcuni marxisti italiani allo storicismo in nome di una sorta di maggiore «strutturalismo» (teoria dell'astrazione determinata, ecc.) appare patetica, perché è in effetti assurdo fare obiezioni *teoriche* allo storicismo quando non si fanno obiezioni *politiche* alla linea generale del PCI. È questa una tipica illusione (cioè anch'essa una falsa coscienza necessaria) di intellettuali universitari, che credono che un'obiezione metodologicamente ed epistemologicamente fondata possa «smuovere» una struttura politica quando essa ormai ha assunto la propria logica autonoma di sviluppo. I pilastri ideologici fondamentali del togliattismo si basavano però su due grandi *presupposti*, metafisici: l'incapacità della borghesia italiana di attuare una modernizzazione del nostro paese senza l'ausilio essenziale del movimento operaio organizzato; la capacità delle dirigenze politiche del socialismo realmente esistente dopo il 1945 di fare progressi qualitativi sia sul piano della democratizzazione (in senso liberaldemocratico) sia sul piano del comunismo (in senso economico, produttivo e culturale). Si tratta di due presupposti assolutamente necessari perché questa ideologia potesse essere credibile. La «falsificazione» empirica di questi due presupposti, avvenuta negli anni Ottanta (la borghesia è stata capacissima di fare una modernizzazione, anche se perversa — il socialismo è stato incapace di trasformarsi e mi-

gliorarsi), ha fatto crollare l'intera base metafisica dello storicismo italiano.

È questa una vicenda della «sinistra» italiana, che con il marxismo strettamente inteso non ha molto a che fare. Il marxismo fu da essa curiosamente recepito in senso «esistenziale», e questo non è un caso, se pensiamo che fra il 1945 ed il 1950 l'esistenzialismo è stato l'unica scuola filosofica dotata di espressività civile e politica. A distanza di decenni, gli scritti di tutti coloro che si formarono in quella temperie culturale sono ancora del tutto «esistenzialistici», ed il marxismo appare sempre come una forma di *vissuto individuale* la cui intensità permette di misurare perfino il proprio rapporto con il comunismo (tutto ciò è scopertamente visibile in una serie di autori, da Pietro Ingrao a Rossana Rossanda). La passione esistenziale per il comunismo serve addirittura da argomento teorico nel proprio rapporto con il mondo.

L'intreccio fra storicismo ed esistenzialismo fu un fenomeno importante per comprendere la formazione della classe politica ed intellettuale di «sinistra» degli anni Quaranta e Cinquanta. Sul piano teorico (e sulla scorta di autori come Remo Cantoni o Jean-Paul Sartre) l'esistenzialismo sembrava contrapporsi frontalmente allo storicismo, perché quest'ultimo era identificato con i «sistemi idealistici» di Giovanni Gentile e di Benedetto Croce, e l'esistenzialismo sembrava rivendicare i diritti della scelta e dell'impegno del singolo contro quelle mastodontiche teodicee imperfettamente secolarizzate ed intrise dall'eterno e trasformistico «non possiamo non dirci cristiani». Giovanni Gentile morì nel 1944 (e fu anzi ucciso da un partigiano comunista a Firenze a causa della sua adesione politica alla repubblica di Salò), chiudendo una lunga carriera filosofica (iniziata con una critica a Marx), con un libro ispirato ad una sorta di umanesimo del lavoro di tipo vagamente «socialista». L'ultima battaglia teorica di Croce, morto nel 1952, fu invece diretta contro il comunismo italiano, da lui visto come un fenomeno illiberale, e perciò non degno di appoggio e di sostegno. Gli esistenzialisti laici e marxisti di quegli anni lottavano contro questo storicismo, e nello stesso tempo ne assorbivano il codice segreto nella

forma dello storicismo «progressivo», gramsciano, marxista (o da loro creduto tale).

Non capiremmo nulla della cosiddetta «nuova sinistra», attiva in Italia dal 1956 al 1989, se non comprendessimo che essa fu *costretta* a contrapporsi allo storicismo, per il semplice fatto che questa era la sola via teorica per contrapporsi politicamente al PCI ed al togliattismo. Nel fondatore di essa, Raniero Panzieri, questo antistoricismo non prese solo l'aspetto della valorizzazione di tutte le scuole disponibili sul mercato vagamente opposte allo storicismo stesso (dalla scuola di Galvano Della Volpe ai francofortesi appena tradotti da Renato Solmi), ma assunse anche il carattere di un vero e proprio ritorno coraggioso a Marx. È naturale che ogni «rifondazione comunista» implichi una propria originale interpretazione di Marx. Nella seconda parte di questo scritto abbiamo già criticato Massimo Cacciari per aver spinto la (legittima) fobia verso lo storicismo fino alla voluttà autodissolutiva del comunismo marxista vissuta come una liberazione dal cattivo nichilismo, ed intendiamo richiamare qui questa critica, perché a nostro avviso l'attuale Partito Democratico della Sinistra non rappresenta tanto il «fallimento» puro e semplice della vecchia sinistra, quanto il coronamento del fallimento della «nuova sinistra» nell'opporsi ad esso.

Vorremmo insistere molto su questo punto, perché c'è in Italia una grande confusione su questi argomenti. L'attuale PDS è figlio della vecchia come della nuova sinistra, ed è anzi figlio della nuova assai più che della vecchia. La nuova sinistra nacque valorizzando al massimo le cosiddette «scienze umane» (la sociologia del conflitto e dell'integrazione in primo luogo), e questa valorizzazione fu fatta in nome della necessità di conoscere ed analizzare le nuove forme del conflitto in fabbrica alla luce delle trasformazioni tecnologiche, dimenticando però che queste scienze sociali non erano affatto filosoficamente «neutrali», ma implicavano heideggerianamente una certa messa-a-disposizione capitalistica del mondo. Essa volle essere soprattutto il fronte avanzato della modernizzazione, e questo spiega la mescolanza di sindacalismo operaistico e di militanza per i diritti civili (di-

vorzio, interruzione legale della gravidanza, tutela di tutti i gruppi marginali, ecc.).

Le scienze umane presentano una autocoscienza filosofica di tipo neopositivistico, e credono dunque in falsa coscienza necessaria di essere prive di ideologia, ma di possedere soltanto una metodologia scientifica. In realtà la loro filosofia è il «sociologismo» cui si è accennato nella terza parte di questo saggio, l'idea cioè che la sede di pratiche di universalizzazione di ciò che Hegel chiamava «spirito» (e cioè del divenire-genere dell'uomo sociale e storico) risieda in un insieme «sociologico» privilegiato (la classe operaia, il proletariato di fabbrica, ecc.). La nuova sinistra in Italia adottò entusiasticamente il sociologismo credendo che esso fosse un'alternativa allo storicismo, laddove si trattava soltanto di una sua variante. È pertanto un errore ritenere che gli «operaisti» rappresentino gli operai o le femministe rappresentino le donne, ecc. Si tratta invece di gruppi di persone che si autoinvestono di una rappresentanza inesistente sulla base di una teoria metafisica del Soggetto Privilegiato, il cui punto di vista o la cui pratica concreta sarebbero cariche ed anzi gravide di universalità. Il «sociologista» in generale si stanca subito dei suoi soggetti, in questo molto simile ad un bambino con i suoi giocattoli. Finché ad esempio gli operai gli sembrano portatori di una sorta di antagonismo cosmico-storico (e per usare il linguaggio di Lotta Continua o del ragionier Fantozzi «sono sempre più incazzati»), il sociologista si prosterna populisticamente ai loro piedi adorandone anche i più evidenti difetti, ma quando questi stessi operai vengono sconfitti in fabbrica da una iniziativa padronale coronata da successo e devono dunque «integrarsi» per sopravvivere diventando così poco interessanti per perseguire fini sovversivi, il sociologista si stanca facilmente di loro e passa ad altri soggetti, che non potranno ovviamente che deluderlo prima o poi.

Vi è qui un evidente *deficit* di universalismo reale, legato al fatto che il sociologismo non è che una protesta a priori impotente contro lo storicismo. In entrambi i casi, la questione della democrazia e della democratizzazione non viene affrontata, e resta come un vero e proprio «scheletro nell'armadio». Abbiamo

già rilevato che il pensiero di Antonio Gramsci deve essere inteso come una risposta in un certo senso «ontologica» (che riguarda cioè l'Essere sociale, che è molto più «complicato» di quanto il semplificatore settario sia disposto ad ammettere) alla metafisica economicistica di Amadeo Bordiga. È bene ora dire che Bordiga è stato forse il marxista del Novecento più estraneo al tema della democrazia, raggiungendo in questa sua estraneità totale accenti che furono tipici di Socrate (e forse anche di Martin Heidegger). Per Bordiga la democrazia è una modalità di esistenza politica dei produttori di merci, e la lotta fra opinioni tutte illusorie e poco fondate che la contraddistingue non è altro che il riflesso dell'universale alienazione economica. Il comunismo sarà per Bordiga la fine della democrazia (e non certo la sua realizzazione), perché sarà appunto la fine totale del mondo delle merci. La «comunità comunista» non sarà per Bordiga democratica, ma immediatamente solidale, dal momento che la democrazia e la conta delle teste che la contraddistingue non è che una forma di mediazione contrattata del conflitto che necessariamente si instaura fra produttori antagonisti di merci concorrenziali. Nessuno come Bordiga ha spinto tanto a fondo il principio secondo cui la gente non conosce i propri veri interessi, per cui se glieli si chiede non potrebbe che sbagliarsi riproducendo indefinitamente l'alienazione ed il conflitto, laddove si tratta di superare con la comunità solidale comunista lo stesso problema della interpellazione democratica delle opinioni. È allora del tutto corretto definire Bordiga un «platonico di estrema sinistra», nel senso che alla correttezza della dottrina viene attribuito un valore assoluto (ed il materialismo storico assume in Bordiga la stessa funzione che ha la dottrina delle idee in Platone), mentre si ritiene possibile su questa base abolire ogni residua differenza fra governanti, guerrieri e popolo. La teoria gramsciana che auspica la trasformazione in filosofi degli uomini semplici è una vera e propria negazione determinata del bordighismo, così come si è detto a proposito dell'autore dei *Quaderni del Carcere*.

Palmiro Togliatti non era certo bordighista, ma era staliniano, e non poteva dunque farsi carico di una concezione veramente

rigorosa e non contraddittoria di democrazia e di libertà. Di fronte al fatto evidente e difficilmente negabile che i principi di democrazia e di libertà non erano applicati né negli statuti interni dei partiti comunisti né nelle società del socialismo reale, Togliatti dovette ripiegare in modo sofistico sulla distinzione fra libertà *formali* e libertà *sostanziali*, da un lato, e fra democrazie *limitate* o classiste e democrazie *popolari*, dall'altro. Solo un equilibrismo sofistico poteva però alla lunga continuare a far credere che le libertà di espressione e di organizzazione politica per i dissenzienti fossero libertà solo «formali», e che una democrazia monopolizzata da un partito unico inevitabilmente dispotico o almeno oligarchico fosse una democrazia realmente «popolare». La soluzione togliattiana portava dunque con sé una sorta di bomba a tempo, destinata a scoppiare. Il caso Vittorini non ne fu che una avvisaglia.

Lo scrittore Elio Vittorini cercò a lungo di praticare una sorta di «fiancheggiamento critico» del PCI (rivista «Politecnico», ecc.), rivendicando il diritto alla libera espressione ideologica degli intellettuali. Quando nel 1951 Vittorini lasciò il PCI, Palmiro Togliatti scrisse uno dei suoi articoli più penetranti, che metteva a fuoco almeno due questioni essenziali dell'identità della sinistra. In primo luogo, Togliatti negava alla radice non solo la possibilità di fare un «partito degli intellettuali», ma anche la pretesa di egemonia politica di essi. Egli scriveva: «Vi sono intellettuali che, quando aderiscono al partito, pensano di doverne essere per natura i dirigenti, chiamati ad elaborare le parti più elevate della dottrina. Si sbagliano, senza dubbio, perché la nostra dottrina sgorga non soltanto da una ormai secolare elaborazione di idee, ma sgorga da una esperienza, che ha per più di un secolo accompagnato, sorretto, corretto il corso e progresso delle idee». La continuità di questa esperienza era da Togliatti vista nel primato della politica, e quindi inevitabilmente nei tecnici della politica, i «politici» veri e propri, titolari di quella «esperienza» che tutti unanimenente riconoscono come uno dei valori più grandi ed affidabili. Gli intellettuali sono invece troppo spesso caratterizzati solo dalla «frase fatta» (Togliatti fa l'esempio di banalità di frasi come «l'uomo nasce solo»

oppure «l'uomo muore solo»), e tendono ad «...accusare l'uomo di diventare meno umano, e ciò proprio mentre si corona il suo sforzo di dominare e l'economia e la natura» (e qui Togliatti fa un chiaro riferimento ai piani quinquennali sovietici del tempo di Stalin ed al loro prometeismo ottimistico). In secondo luogo, Togliatti accusava Vittorini di aver frainteso alla radice la natura del movimento comunista, cui lo scrittore aveva attribuito il fine di un «liberalismo senza capitalisti». Scrive Togliatti: «Noi intendiamo sottoporre il mondo stesso della produzione, da cui sono sgorgate sempre, e nei fatti e nelle idee, tutte le negazioni della libertà, alla volontà ordinatrice degli uomini organizzati in collettività produttiva. Per questo si accostano e fondono, nel movimento nostro, lotta per la libertà e lotta per la giustizia sociale. Contadini ed operai non è che vogliano, come dice Vittorini, un liberalismo senza capitalisti, ma non vogliono più il capitalismo e quindi combattono per la libertà».

Vorremmo che il lettore prestasse una particolare attenzione a questa ultima formulazione di Togliatti: i contadini e gli operai non vogliono più il capitalismo, e *quindi* combattono per la libertà. La paroletta «quindi» pesa come una montagna, se la si prende alla lettera e non solo come un cascame dell'armonia prestabilita fra libertà e giustizia sociale (termine quest'ultimo assolutamente estraneo a Marx, che riteneva la «giustizia sociale» una vuota frase di ciarlatani sociali). Se io combatto il capitalismo, e *quindi* combatto per la libertà, ogni tentativo di giustificare in modo sofistico la mancanza di questa libertà stessa (situazione d'emergenza, guerra civile in atto, spionaggio internazionale, ecc.) finirà prima o poi con il mostrarsi insostenibile. In generale questo avviene più prima che poi.

Quando Palmiro Togliatti (sotto lo pseudonimo di Roderigo di Castiglia) ingaggiò una polemica con Norberto Bobbio a metà degli anni Cinquanta sulla libertà e la democrazia, era ancora possibile procedere in base all'equazione di democrazia borghese e democrazia formale, e democrazia socialista e democrazia sostanziale. Abbiamo già notato nella prima parte di questo scritto a proposito del silenzio di Anna Seghers che questa impostazione comporta *necessariamente* che il dissenziente radica-

le onesto di orientamento comunista-critico venga identificato con un agente soggettivo o «oggettivo» dell'imperialismo. In effetti, non c'è nessuna ragione logica per cui la libertà *sostanziale* che il socialismo dovrebbe realizzare non possa essere garantita anche *formalmente*, dal momento che, se vogliamo utilizzare correttamente una terminologia di origine aristotelica, la *sostanzialità* della libertà e della democrazia nel socialismo dovrebbe essere definita in base ad una *materia* e ad una *forma* corrispondente. Se la forma è carente, si è di fronte ad una carenza strutturale anche della materia. In questo caso, la «materia carente» è la mancanza di consenso reale al progetto socialista di pianificazione collettivistica dell'economia, che deve essere occultata con la teoria che definisce la «sostanzialità» della democrazia in base al pieno impiego delle forze di lavoro ed alla proprietà giuridica statale dei mezzi di produzione.

La difesa bobbiana del carattere formalistico e proceduralistico della libertà e della democrazia contro il «sostanzialismo» togliattiano non poteva però ancora vincere negli anni Cinquanta e Sessanta, dal momento che non erano ancora maturate le condizioni storiche per la falsificazione dei presupposti del progetto togliattiano stesso. Il togliattismo non può infatti essere «confutato» logicamente con argomentazioni, in quanto il suo innegabile successo politico ed elettorale fungeva esso stesso da argomentazione insuperabile: il vincitore è legittimato sempre dal proprio successo, ed in Italia il comunismo sembrava radicato come in nessun altro paese capitalistico sviluppato. Alla lunga, però, Bobbio finì con l'assumere un ruolo simile a quello un tempo esercitato da Benedetto Croce, il difensore della libertà, o quanto meno il rappresentante di una nozione di libertà superiore a tutte le altre concretamente difese nel contesto storico e politico dato. Norberto Bobbio comprese molto presto il carattere distruttivo ed annientatore di una trasposizione della guerra fredda politica, diplomatica e militare ai rapporti culturali, e scelse acutamente una via opposta a quella di chi conduceva una «guerra ideale per la libertà contro il totalitarismo comunista», credendo che l'anticomunismo potesse bastare come bandiera. La strategia culturale di Bobbio verso i comunisti di-

venne così l'equivalente della strategia politica di Giovanni Giolitti verso i socialisti: non combatterli frontalmente in modo distruttivo, ma farli a poco a poco cuocere nel loro brodo integrandoli progressivamente nelle categorie politiche e filosofiche del mondo liberaldemocratico, che poi era anche il mondo borghese-capitalistico.

Bobbio fu dunque a nostro avviso il solo intellettuale del secondo dopoguerra che seppe esercitare quella funzione «egemonica» che a suo tempo Gramsci attribuì a Croce. Questa funzione non può essere esercitata se si fanno concessioni «strategiche» all'avversario, oppure se si sbaglia la linea di condotta fondamentale di lungo periodo. Bobbio comprese che l'anticomunismo frontale e declamatorio non avrebbe potuto che rafforzare la dignità ed il senso di identità e di appartenenza dei comunisti e dei marxisti, mentre si trattava di lavorare sulla fragilità di lungo periodo della loro teoria e delle loro ipotesi. Egli fu il solo e vero anti-Gramsci, e non è affatto un caso che egli sia stato un acuto lettore e commentatore dello stesso Gramsci. Come tutti i pensatori di rilievo, egli si limitò a pensare una cosa sola, che ripropose in modo sistematicamente ossessivo in centinaia di scritti: la sostanza dei rapporti umani e sociali è qualcosa di inconoscibile, come il noumeno kantiano, e non possiamo dunque possedere che la forma di questi rapporti, garantita da procedure concordate ed il più possibile trasparenti; per cogliere la forma di questi rapporti, bisogna separare inesorabilmente politica, economia e cultura, perché la loro fusione «olistica» impedirebbe ogni formalizzazione possibile.

La separazione fra economia e politica è la chiave del pensiero di Bobbio, e vi è qui non a caso un fortissimo elemento di continuità con il pensiero di Croce, che si basava anch'esso sulla netta separazione di economia e di etica. In entrambi i casi si ha un rifiuto totale del marxismo, che non può in alcun modo accettare queste separazioni di principio, e nello stesso tempo questo rifiuto non è un semplice ripudio ossessionato dal nemico che vuole denunciare e combattere, ma è la riproposizione di una propria visione positiva della libertà.

Il 22 gennaio del 1990 il liquidatore ufficiale dell'identità co-

munista in Italia, Achille Occhetto, venne a Torino per «confrontarsi» con gli intellettuali della città di Antonio Gramsci e di Piero Gobetti, di Cesare Pavese e di Raniero Panzieri. Nel salone della Camera del Lavoro che vide le affollate assemblee dell'operaio-massa protagonista del ciclo di lotte 1969-80, Occhetto sedette fra Gianni Vattimo e Norberto Bobbio, che ascoltò a lungo con deferenza e nello stesso tempo con la tranquilla sicurezza di chi ha anche e soprattutto culturalmente l'iniziativa strategica. Non attribuiamo affatto al politico di professione incolto e frettoloso la piena consapevolezza della simbolicità dell'evento e della natura dei pensatori che lo fiancheggiavano. Egli aveva probabilmente sentito dire da qualche funzionario che si trattava dei due intellettuali più prestigiosi della città, e che farsi fotografare in mezzo a loro sarebbe stato opportuno per motivi pubblicitari di immagine. Nello stesso tempo, mai scelta fu tanto simbolicamente azzeccata. Abbiamo già rilevato nella seconda parte di questo scritto che la peculiarità di Vattimo sta in ciò, che il nichilismo assume finalmente un carattere tranquillizzante e rassicurante, e che la riproduzione di un sistema sociale non richiede più che i vecchi valori vengano «professati» in modo attivo. Rapportata al marxismo, questa concezione ci dice che il congedo da esso deve essere niccianamente ed heideggerianamente irreversibile, e che nello stesso tempo questa non è affatto una catastrofe, perché il marxismo si era già svuotato ed «annichilito» nel corso dei decenni, e di esso non era rimasto più nulla. Il pensiero di Bobbio sembra a prima vista ispirato da un «laicismo professante» ben diverso da quello di Vattimo, ma a ben guardare il formalismo ed il proceduralismo bobbiani non sono che la filosofia politica del «pensiero debole»: l'essere sociale si è consumato nel suo svilupparsi dialettico come portatore di senso, e non ne restano che le forme, i muri che delimitano le stanze dal tetto crollato.

La folla di intellettuali che assisteva alla piccola conferenza del 22 gennaio 1990 era forse convinta di stare assistendo alla *nascita* di una vera sinistra moderna laica e liberaldemocratica sulla base della preventiva *morte* del marxismo teorico e del comunismo politico. In realtà, era appunto la sinistra che stava moren-

do. Con il marxismo e con il comunismo questa ridicola cerimonia non c'entrava per nulla. Si trattava invece della sinistra che stava riconoscendo a se stessa di non avere più letteralmente nulla da dire, al di fuori di generiche frasi sulla riforma delle istituzioni e sul «buon governo» (mito vecchio di secoli la cui riproposizione al di fuori di determinazioni sociali precise è quasi indecente).

La conclusione

L'esaurimento politico e culturale della «sinistra» e la sua riduzione a semplice polarità geografica di un insieme di deputati che siedono in un emiciclo è una piccola catastrofe storica, che lascia prive di riferimento milioni di persone semplici. Abbiamo già rilevato il carattere catastrofico della scelta di lasciar marcire ontogenesi immaginarie e soprattutto metafisico-cosmo-scemologie. Se Vattimo e Bobbio possono denunciare che il re è nudo, ciò avviene perché il re è effettivamente uscito dalla reggia senza vestiti e ha creduto di poter mentire a lungo sul proprio abbigliamento. La nostra conclusione, che svilupperemo più ampiamente nella quinta parte di questo scritto, è che la sinistra è morta, è necessario elaborare rapidamente il lutto di questa annunciata dipartita, ed è soprattutto importante passare a cose molto più serie e consistenti, la ridefinizione e la riformulazione non più nichilistiche del marxismo teorico e del comunismo politico. Sono finiti i tempi in cui il marxismo ed il comunismo erano i prolungamenti «estremi» di una espansione sociale di un soggetto collettivo consolidato univocamente battezzato come «sinistra».

Prima di passare a questo tema (l'unico che realmente ci interessi) è però ancora utile riflettere a quello che a nostro parere resta in Italia l'ultimo serio tentativo consapevole di produrre un profilo culturalmente unitario e credibile di «sinistra», perseguito da Alberto Asor Rosa nella sua direzione della rivista «Rinascita» prima della sua chiusura. Vorremmo sottolineare l'importanza di questo tentativo, perché a suo tempo «Rinascita» era stata fondata da Palmiro Togliatti non certo per essere un

eclettico contenitore di punti di vista che si consideravano tutti esistenzialisticamente di sinistra, ma per configurare un «profilo» chiaro ed unitario di una larga piattaforma condivisa. Alberto Asor Rosa ha per anni perseguito l'obiettivo di una nuova sintesi costituita dal cosiddetto «revisionismo comunista» (cioè dal pensiero critico sviluppato in decenni di storia dalle correnti in qualche modo eretiche del movimento operaio, e che si possono pertanto considerare non direttamente responsabili della sua rovinosa caduta), fuso ed intrecciato con altre tradizioni di tipo laico o religioso estranee ad esso. È bene notare che nell'intenzione di Asor Rosa questo non avrebbe dovuto dar luogo all'ennesima sommatoria eclettica di culture estranee le une alle altre (come avviene nel quotidiano «Il Manifesto», in cui la cultura delle pagine sindacali non ha nessun rapporto con quella postmoderna delle pagine degli spettacoli ed il comunismo esistenziale dei padri fondatori è un corpo estraneo al totale e quasi provocatorio post-comunismo nichilistico e radicale della maggior parte dei giornalisti e collaboratori), ma ad una vera e propria nuova sintesi *egemonica*. Non esiste infatti cultura al di fuori di una sintesi culturale riconoscibile che possa permeare il senso comune fino a giungere all'automaticità dell'abitudine.

Nell'ultimo numero della rivista Asor Rosa ammette apertamente il fallimento del progetto di costituzione di quella che chiama una «cultura politica di sinistra», ed afferma che «...siamo nel pieno di un processo disgregativo così profondo che mille schegge possono anche non riuscire a comporre un solo frammento». La profondità del processo disgregativo è correlata strettamente da Asor Rosa con quella che egli definisce «l'umiliante ripetizione di quella farsa tipicamente italiana che si chiama interventismo della cultura». In altre parole, l'ultimo direttore di «Rinascita» (ed è qui interessante che l'ultimo successore simbolico di Togliatti sia l'intellettuale che forse più ha fatto negli anni Sessanta per abbattere i paradigmi culturali togliattiani conservando però nello stesso tempo un'intenzionalità politica ed ideale comunista) vede nel comportamento attivistico degli intellettuali liberaldemocratici ed antimarxisti che più hanno premuto per una discontinuità fra PCI e PDS una ripresa di

quell'interventismo della cultura che ha segnato, in senso prevalentemente negativo (rivista «La Voce», ecc.) la storia italiana. È questa a nostro parere una diagnosi acuta e sostanzialmente corretta, ma ancora insufficiente.

Per cogliere il nucleo della questione occorre infatti non arretrare dinanzi al riconoscimento della pulsione di annientamento della cultura di sinistra nel suo complesso. Da molte parti si ritiene che la cultura di sinistra sia incerta, reticente e mediocre nell'accoglimento del marxismo e del comunismo, laddove si tratta in realtà di un incessante lavoro di Sisifo per liberarsi totalmente sia del marxismo che del comunismo, percepiti e vissuti come corpi estranei alla riproduzione tranquilla del codice modernizzatore e radicale della sinistra stessa. La cultura di sinistra è infatti il luogo ideale della demolizione e della distruzione del comunismo, e non la sede di un suo recepimento inconseguente ed imperfetto. Non è un caso che l'anticomunista ideale sia in genere un «traditore» (gli esempi sono migliaia, familiari sia ai telespettatori che ai lettori di libri e giornali). Ciò che il traditore del comunismo tradisce, però, non è mai il comunismo stesso, ma la propria precedente visione delirante e paranoica di esso. Non si insisterà mai abbastanza sull'esemplarità del passaggio dall'estremismo alla riconciliazione subalterna ed astiosa con il capitalismo. Questa dialettica non deve essere semplicemente letta in modo riduzionistico come una semplice integrazione generazionale di individui, contestatori a vent'anni e conservatori a quaranta. In questo modo si scivola inevitabilmente nel moralismo (il cambiare idea è segno di moralità debole ed incerta!) oppure nel sociologismo (i ricchi scherzano sempre con la rivoluzione, prima litigano con i loro padri e poi quando ereditano le loro ricchezze e si liberano della loro ossessiva presenza tornano nel capace ventre della loro classe!). È necessario invece comprendere che il processo è molto più «strutturale» di quanto sembra, e che il modo permanente ed essenziale con cui in generale la sinistra *nega* il capitalismo non può che oscillare fra la paranoia e l'apologia. Si tratta di un modo nichilistico nella sua più profonda essenza, le cui radici stanno nella concezione storicistica della modernità e nel testardo ed ostinato rifiuto di

universalizzare realmente il proprio ghetto indifferentemente nostalgico-resistenziale o post-moderno.

Bisogna dunque congedarsi dalla cultura di sinistra. Essa è irriformabile. Si tratta di una tesi estrema, che sarà probabilmente (e ce ne dispiace sinceramente!) quella che più spiacerà al lettore e più gli sembrerà paradossale e tirata per i capelli. Per chiarire ogni possibile equivoco, non vogliamo qui sostenere perentoriamente che ogni sinistra politica e sociale oggi non esiste più. Non pensiamo nulla del genere. La sinistra politica e sociale è oggi un imprescindibile dato storico, un sedimento del passato anche recente da cui ogni ricostruzione e rifondazione ideale e pratica non può prescindere. Il nostro discorso ha un'altra logica ed un altro obbiettivo: bisogna rifondare e ridiscutere il marxismo ed il comunismo togliendo loro ogni residuo nichilistico, e la «sinistra» se ha da venire verrà (anche se pensiamo che in futuro si chiamerà diversamente!), senza che ci si debba porre l'assurdo problema di doverla rifondare. È importante che venga compreso con chiarezza e lucidità il punto essenziale della questione e non ci si perda in irrilevanti e devianti pseudoproblemi. Lasciamo la sinistra italiana al Partito Democratico della Sinistra, a Gianni Vattimo ed al suo pensiero debole, a Norberto Bobbio ed al suo formalismo proceduralistico che ritiene «giuste» le guerre imperialistiche più sfacciate. Essi sono sicuramente di «sinistra». Ma se essi lo sono, lo scrivente non lo è più.

Nota bibliografica

Se si legge il *Candide* di Voltaire in lingua originale, si scoprirà che Pangloss insegnava la *métaphysico-théologo-cosmolonigologie*. Il termine francese *nigaud*, oggi poco impiegato, significa sciocco, nel senso di credulone ed ingenuo, *ingénu* e *dupe*. Abbiamo ritenuto di abbreviare l'espressione in «metafisico-cosmo-scemologia». L'elemento metafisico risiede soprattutto nella credenza storicistica nel progresso e nell'armonia prestabilita fra temporalità ed automatismo nel superamento del capitalismo. Walter Benjamin ha in proposito scritto cose chiarissime cui vi è ben poco da aggiungere. L'elemento cosmico allude invece all'inveterata abitudine di cercare una garanzia nelle scienze della natura della propria aspirazione al comunismo, che estende l'armonia prestabilita anche alle nebulose, alle piante ed agli animali (e si pensi al materialismo dialettico staliniano, questa religione atea inevitabilmente cosmologica). L'elemento propriamente ed irresistibilmente scemologico sta invece nella credulità nei capi carismatici, cui viene delegata l'interpretazione autentica del senso del mondo. Questa delega non è casuale, ma è tipica del comunismo dell'appartenenza tribale di partito, che mette appunto il partito al di sopra degli individui. In buona compagnia con Guglielmo di Occam, riteniamo invece che il «partito» non sia che un *nome* per indicare un insieme concreto e vivente di *individui singolarmente comunisti*, e null'altro. Senza nominalismo non vi sarà dunque superamento reale della scemologia.

Le citazioni di Togliatti su Vittorini e di Asor Rosa sull'interventismo degli intellettuali sono tratte dall'ultimo numero apparso della rivista «Rinascita», 3 marzo 1991. Asor Rosa ha infatti opportunamente ripubblicato testi classici sul rapporto fra sinistra, marxismo ed intellettuali dal 1944 in poi.

Per l'interpretazione di Robespierre rimandiamo a G. Labica, *Robespierre. Une politique de la philosophie*, PUF, Paris, 1990. Un testo classico, a nostro avviso tuttora insuperato, che narra l'intreccio di democratizzazione del capitalismo e di tendenza soggettiva al socialismo, è quello apparso nel 1938 di Rosenberg (cfr. Arthur Rosenberg, *Democrazia e socialismo*, De Donato, Bari 1971).

Sulla concezione radicalmente non democratica del comunismo in Bordiga si veda A. Bordiga, *Testi sul comunismo*, La Vecchia Talpa, Napoli, 1972. Bordiga meriterebbe un'edizione critica e sorvegliata dei suoi scritti, impedita fino ad oggi dalla sua «demonizzazione» politica ed accademica. Per l'analisi della dicotomia sinistra/destra abbiamo utilizzato il ricco testo avente questo titolo di Marco Revelli, pubblicato in «Quaderni del CRIC», Torino, marzo-giugno 1986. Le conclusioni sono però diverse, perché lo scrivente ritiene ormai esaurita questa dicotomia, mentre Revelli ne salva la permanente «idealità» sulla base della categoria della eguaglianza. La polemica triangolare Galvano Della Volpe-Palmiro Togliatti-Norberto Bobbio è stata fatta oggetto di un'ampia bibliografia critica, e lo scrivente si permette allora di rinviare al suo studio su *Il pensiero di Norberto Bobbio*, in «Democrazia Proletaria», n.4, aprile 1988. Non esistono però ancora studi complessivi sulla discussione «di sinistra» sul nesso democrazia-socialismo nel periodo 1945-1990.

V
Per il superamento del nichilismo nella rifondazione marxista di un comunismo moderno

Il problema

È con un vero senso di gioia, di liberazione e di guarigione che ci si lascia alle spalle il terreno paludoso dell'autodissoluzione nichilistica della sinistra e che ci si rimette in cammino per la chiarificazione della forma e del contenuto da rinnovare radicalmente di un marxismo critico e di un comunismo moderno. È infatti possibile capire qui univocamente che cosa si intende e che cosa si vuole perseguire, senza doversi aggirare fra tutte le macerie e tutti i rottami, «recuperando» oggetti e strumenti che bisogna riconoscere invece coraggiosamente essere ormai inutilizzabili. Si tocca qui con mano il fatto che cauterizzare la ferita sanguinante è inevitabilmente doloroso, e che è impossibile liberarsi da ontogenesi immaginarie e da metafisico-cosmo-scemologie senza pagare dei prezzi.

Si tratta di prezzi che bisogna essere lieti di pagare. La liberazione da questi pesi intollerabili è possibile, ed è però necessario molto coraggio intellettuale e politico. In questa ultima parte di questo scritto (la sola che lo scrivente scriva soggettivamente con «piacere», in quanto non si tratta più di criticare e di «svelare», ma di riproporre e di ricostruire) si tratta di distinguere concettualmente due momenti rifondativi strettamente intrecciati insieme: in primo luogo, l'autocritica antinichilistica del marxismo classico e di quello novecentesco; in secondo luogo, la rifondazione marxista di un comunismo moderno.

La natura profonda del ritorno a Marx necessario oggi

Abbiamo già discusso nella terza parte di questo scritto il carattere ambivalente del làscito filosofico marxiano, e non voglia-

mo tediare il lettore con una ripetizione di cose già dette. L'importanza del tema è però tale da giustificare un ennesimo «ritorno» sulla questione del recupero del pensiero originale di Marx, che non lasci equivoci di sorta sulla natura del rapporto che bisogna instaurare oggi con il fondatore della critica dell'economia politica.

La dissoluzione della forma storicamente realizzata del comunismo novecentesco impone di smetterla con la tradizionale esorcizzazione di questa dissoluzione, consistente nel ripetere in mille salse che quanto è avvenuto concretamente nel Novecento non aveva in realtà *nulla* a che vedere con la nozione originale marxiana di comunismo. Questa retorica edificante del «cominciamento assolutamente nuovo» è in realtà una forma sofisticata di continuismo, perché le vecchie strutture segrete di permanenza di idee e di pratiche consolidate possono riprodursi meglio in mancanza di una vera e propria ricostruzione criticamente spietata del nesso che intercorre fra quanto è successo e l'interpretazione di Marx che ha consentito e legittimato quanto appunto è successo. Il «nuovismo» è la foglia di fico del peggiore continuismo (come del resto l'esperienza della trasformazione del PCI in PDS mostra con chiarezza).

La retorica del «cominciamento assolutamente nuovo» può allora nutrirsi di un «ritorno a Marx» inteso come un azzeramento di cento anni di marxismo che cancelli cento anni di storia (1890-1990) per riattingere una verità originaria perduta nella corruzione dei tempi. Abbiamo scritto la terza parte di questo saggio contro questa idea, e tuttavia non ci facciamo illusioni di sorta. Questa idea verrà certamente riproposta, forse con un successo superiore a quella che cerchiamo di avanzare con questo libro perché si tratta di una facile idea «religiosa», che gioca sulla dicotomia introiettata da millenni sia dagli intellettuali che dalla gente comune, la dicotomia purezza/corruzione. Non c'è nulla di più facile e rassicurante del pensare che Marx aveva già capito tutto, ma purtroppo coloro che sono venuti dopo lo hanno frainteso e non hanno capito quello che intendeva veramente dire. Il principio di autorità, instancabile generatore di nichilismo, può così restare in piedi, ed i successori possono così legit-

timare la propria politica con una «interpretazione autentica» finalmente giusta e verace.

Il lettore sa che non abbiamo affatto inteso dare un'ennesima interpretazione «autentica» di Marx, ma segnalare uno spazio dialettico *dentro* Marx di una contraddizione fra una falsa ontologia, intessuta di ontogenesi immaginarie, instancabili generatrici di possibili nichilismi, ed una vera ontologia troppo spesso sfortunatamente soltanto implicita, in cui il comunismo viene tematizzato sotto l'aspetto del superamento cosciente delle estraneazioni che il genere umano nel suo sviluppo storico trova oggettivamente (e dunque anche «soggettivamente», anche se il momento temporale del lato soggettivo non è identico al momento temporale del lato oggettivo) nella dinamica del modo di produzione capitalistico. Un «ritorno a Marx» che non segnali questo spazio dialettico di contraddizione e di ambivalenza ci sembra inutile ed agiografico, premessa per la riproposizione di una continuità e non precondizione per una liberazione del nucleo ontologicamente positivo del pensiero profondo dello stesso Marx. Nel momento stesso in cui scriviamo questo, tuttavia, esprimiamo immediatamente il nostro ragionato pessimismo ed anzi la nostra incredulità. Detto brutalmente, non pensiamo affatto che questo possa avvenire presto, a causa di ragioni assolutamente «strutturali» che non possono essere «superate» con la semplice buona volontà. La distruzione di una vasta comunità di lettori «di sinistra» (dovuta appunto a quella che riteniamo essere l'irreversibile ed anche illacrimata dissoluzione della sinistra stessa) ha disseccato per il momento il bacino di massa di un rinnovamento reale. Da un lato, l'integrazione progressiva degli apparati professionali del movimento politico e sindacale «di sinistra» ha creato nell'ultimo ventennio un ceto di lettori e produttori esclusivi di studi sul mercato del lavoro, sulla innovazione tecnologica, sulla formazione professionale, sullo scambio politico, sulle tecniche di amministrazione locale, sulla organizzazione ottimale di vertenze categoriali specifiche, ecc. Si tratta di decine di migliaia di burocrati senza più alcuna «coscienza infelice», totalmente e pienamente integrati, per cui la questione del comunismo è letteralmente *insensata*, e che non sono dispo-

sti neppure a porsi problemi di tipo storico o strategico. Dall'altro lato, l'integrazione parallela degli intellettuali nelle forme codificate del sapere universitario crea migliaia di «ricercatori» che per ottenere una riconferma ed una promozione negli apparati accademici non possono «ricercare» assolutamente nulla, in quanto l'originalità e la ricerca di strade nuove ed inesplorate verrebbe immediatamente punita in modo spietato dal baronato al potere. L'intellettuale-funzionario e l'intellettuale-accademico sono dunque nemici attivi dell'innovazione teorica e filosofica, e non si può neppure sperare che restino neutrali ed indifferenti.

Lo studioso innovatore di Marx non ha oggi dunque un pubblico che possa realmente interagire sul suo prodotto migliorandolo. Per fare un esempio paradossale, se oggi un Antonio Gramsci riuscisse a comporre degli ideali *Quaderni del Carcere* e farli arrivare fuori dalle mura della prigione, la loro ricezione sarebbe problematica. L'intellettuale-funzionario non ne verrebbe a conoscenza, ed una eventuale copia giunta per caso sulla sua scrivania si coprirebbe di polvere sepolta sotto montagne di studi sulle recenti tendenze del mercato del lavoro nell'informatica e sul monitoraggio dell'inquinamento nei centri storici durante l'ora di punta. Gli intellettuali-accademici potrebbero essere «ternati» a centinaia in concorsi truccati e manipolati con «ricerche» irrilevanti su aspetti marginali dei *Quaderni del Carcere* di Gramsci, ormai consacrato come «classico» da commentare, mentre se qualcuno di loro in preda a follia creativa osasse scrivere qualcosa di nuovo che necessariamente non potrebbe rientrare nel codice specialistico consentito, l'irrisione e la stroncatura baronali sarebbero immediate e senza appello. È bene dunque non sottovalutare la questione dei modi e delle forme di comunicazione dell'innovazione teorica comunista in assenza di una vera e propria comunità attiva di lettori e di studiosi, e nello stesso tempo non farsi terrorizzare da essa fino all'autocensura ed al silenzio.

Questa innovazione deve oggi presentarsi apertamente sotto la bandiera della discontinuità. Non bisogna avere una soverchia paura dell'accusa di essere mossi da «pregiudizi» nell'inter-

pretazione di Marx. Il lungo lavoro ermeneutico di Hans-Georg Gadamer ha accertato che vi è in ogni caso una vera e propria *circolarità del comprendere*, cioè il fatto che il senso che scaturisce come risultato dal processo di comprensione è già in qualche modo anticipato dal «pregiudizio» dal quale il comprendere prende avvio. Ciò non costituisce un circolo vizioso, bensì una circolarità produttiva di senso: la funzione del pregiudizio è dunque positiva. Naturalmente, per pregiudizio non è inteso qui quello che nella tradizione ermeneutica veniva chiamato *prejudicium precipitantiae*, cioè l'errore dovuto a frettolosità nell'accertamento del senso, ma l'insieme di quelle componenti pre-tematiche, opinative, prospettiche, che precedono ogni giudicare e che ne costituiscono l'insopprimibile orizzonte. Esse non vanno considerate alla stregua di un «inconveniente inevitabile», ma come una componente indispensabile del nostro essere finito. Per Gadamer, anzi, i nostri pregiudizi sono costitutivi della nostra realtà più di quanto lo siano i nostri giudizi.

Ci soffermeremo più avanti sull'orizzonte costitutivo di esperienza che definiremo «comunismo della finitudine». Per ora ci basti riflettere al fatto che è necessario leggere Marx con un pregiudizio ineliminabile, ed allora il miglior pregiudizio possibile per leggerlo resta la precomprensione *comunista* della sua intenzionalità. Non si creda di essere di fronte ad una sbalorditiva ovvietà. La precomprensione comunista dell'interpretazione di Marx, infatti, se assunta in modo realmente radicale, consequenziale e sistematica, e se dà luogo a quella che sempre nel linguaggio di Gadamer potrebbe essere definita una «fusione di orizzonti», porta ad una eliminazione dolorosa ma necessaria di tutte le scorie in qualche modo nichilistiche presenti in Marx.

È necessario allora partire decisamente da questo orizzonte di senso: il superamento dello sfruttamento capitalistico esercitato nella forma dell'estorsione del *plusvalore* (assoluto e relativo) è anche e *inscindibilmente* l'abolizione della forma di *valore* in cui si presenta il nesso fra produzione e consumo nel lavoro umano. Questo non significa certo che sia possibile abolire immediatamente insieme con la divisione (capitalistica) del lavoro anche l'inevitabile differenziazione dei redditi (da lavoro) che questa

necessariamente comporta. Significa però che non ha alcun senso pensare di sostituire alla dinamica capitalistica basata sulla estorsione di plusvalore una dinamica «socialista» basata sulla piena applicazione della legge del valore (senza plusvalore). Marx lo ha scritto in moltissime occasioni, chiarendo che «...sul terreno della produzione di merci la produzione su larga scala può allignare soltanto in forma capitalistica», che «...è desiderio tanto pio quanto sciocco che il valore di scambio non si sviluppi in capitale o che il lavoro che produce il valore di scambio non si sviluppi in lavoro salariato», e che infine «...niente può essere più falso ed insulso che presupporre, sulla base del valore di scambio, del denaro, il controllo degli individui associati sulla loro produzione globale». Se le ultime due citazioni sono dei *Grundrisse*, e non fanno dunque parte della tradizione volgarizzata del movimento operaio storico, la prima è del *Capitale*, e dunque conoscibile e conosciuta da più di un secolo. La produzione della «merce socialista» (oggi al centro dell'ideologia della *perestrojka* gorbacioviana) è dunque un vero non-senso nella prospettiva marxiana, e non è allora un caso che la sola ristrutturazione possibile delle grandi aziende sovietiche desiderose di diventare «concorrenziali» consista nell'adozione delle tecniche del *management* capitalistico, che sono effettivamente le più efficienti possibili nel contesto dato. È dunque una illusione «socialista» (la cui negazione sta alla base del nostro rifiuto di distinguere ancora socialismo e comunismo) pensare di poter avere ancora una produzione «razionale» di valore eliminando il plusvalore, ed anzi di poter avere finalmente la «vera» produzione di valore finalmente equo e giusto. Questa concezione nasce da una confusione fra critica marxiana dell'economia politica ed economia politica critica (dello sfruttamento capitalistico), derivata quest'ultima da Ricardo, Sismondi e soprattutto dai socialisti ricardiani inglesi. Nell'ottica dell'economia politica critica la rendita è un reddito parassitario che danneggia sia il potere d'acquisto dei salari sia la capacità di ricerca ed investimento produttivo dei capitalisti, l'interesse è una taglia troppo costosa di cui si appropria l'intermediazione finanziaria, e lo stesso profitto d'impresa deve essere distinto in salario (legittimo) dell'im-

prenditore ed in rendita (illegittima) del capitalista. Nell'ottica della critica dell'economia politica, invece, le categorie di rendita, interesse, profitto e salario fanno parte dello stesso inevitabile orizzonte della produzione di valore, che implica necessariamente il plusvalore. Il plusvalore non è infatti l'appropriazione di valore da parte di sfruttatori, ma la semplice dimensione espansiva del valore stesso, ed il *capitalismo* è dunque *lavorativo* per sua propria essenza (secondo l'insuperabile definizione di Gianfranco La Grassa, che riteniamo per questo il più acuto marxista italiano contemporaneo). In proposito, non si creda di aver qui a che fare con semplici fantasticherie di intellettuali staccati dai problemi pratici della produzione materiale. Ernesto Che Guevara, che ebbe ad occuparsi in modo attivo della produzione materiale e che ha lasciato a Cuba successori attivi ed intelligenti, è giunto a conclusioni assolutamente analoghe sulla totale inservibilità delle categorie di «valore» per l'edificazione di una economia socialista, anche se mantiene terminologicamente la dizione classica di «socialismo» per indicare la cosiddetta «prima fase della costruzione del comunismo». Abbiamo già rilevato nella terza parte di questo scritto che questa dizione è ambigua e potenzialmente nichilistica, perché finisce con il relegare il comunismo in un lontano futuro in cui le forze produttive scorreranno abbondanti in un paese di Bengodi di fantascientifico benessere universale, e l'utopismo del futuro è solidale con l'economicismo del presente. Il pensiero economico di Ernesto Che Guevara è a nostra conoscenza il primo tentativo, necessariamente incerto ed imperfetto, che sia stato compiuto da un comunista storicamente noto nel mondo intero con l'esplicito obiettivo di mettere in discussione il feticcio della produzione di «valore senza plusvalore». Non ci risulta, ad esempio, che qualcosa del genere sia avvenuto durante il pur ampio e complesso dibattito che ebbe luogo sulle categorie dell'economia politica nel corso della rivoluzione culturale cinese (1966-1976). Non è un caso, tuttavia, che dopo la caduta della cosiddetta «banda dei quattro» ad un mese dalla morte di Mao Tsetung i restauratori abbiano insistito con centinaia di saggi e di articoli sulla necessità di reintrodurre la «legge del valore»

contro le presunte violazioni soggettivistiche di essa. A fianco del «valore» sarebbe stato introdotto ben presto apertamente anche il «plusvalore» delle zone economiche speciali insieme con l'immortale contributo teorico di Deng Hsiaoping al pensiero umano («non importa che il gatto sia bianco o nero, purché sia capace di prendere i topi»).

Il ritorno a Marx di cui abbiamo bisogno deve dunque evitare in tutti i modi una qualsiasi rilegittimazione «scientifica» di una economia socialista del lavoro, e deve nello stesso tempo evitare l'inevitabile correlato di quest'ultima, l'utopia comunista del consumo. I *Grundrisse* presentano infatti citazioni che, avulse dal loro contesto ed assolutizzate, presentano il comunismo come una sorta di godimento separato dalla produzione. È necessario allora tenersi ben lontani da un ritorno a Marx *qualsiasi*, ed imparare da coloro che effettuarono questo ritorno spinti da un sacrosanto pregiudizio gadameriano. Ne citeremo qui solo due fra i molti possibili, Louis Althusser e György Lukács.

Il contributo di Louis Althusser

Poco prima di morire, il 22 ottobre 1990, all'età di settantadue anni in un centro geriatrico presso Parigi, Louis Althusser confessò all'allievo ed amico André Comte-Sponville di sentirsi simile a quel personaggio evocato da qualche parte da Engels, di cui dice che era «conosciuto per la sua celebrità». Con questa desolata constatazione Althusser non intendeva riferirsi soltanto alla crisi verticale di credibilità e di conoscenza del marxismo che ha percorso tutti gli anni Ottanta, ma voleva rimarcare con forza che — nonostante la sua celebrità — praticamente nulla del suo messaggio «mondano» era giunto al di là di piccolissimi cenacoli intellettuali. Egli si era rivolto in modo prioritario al movimento operaio storicamente costituito ed al suo corpo militante e dirigente, e si era accorto troppo tardi che questo destinatario era assolutamente *irriformabile*. Quando un soggetto storico è per qualche ragione *irriformabile* l'innovazione teorica diventa qualcosa di letteralmente *irricevibile*. Un soggetto politico irriformabile rende irricevibile qualsiasi innovazione teori-

ca reale, non solo quand'essa viene da intellettuali esterni alla sua organizzazione e definibili come «battitori liberi» o come «cani sciolti» (Ernst Bloch, Jean-Paul Sartre), ma anche e soprattutto quando essa proviene da intellettuali e militanti «interni» (Lukács, Althusser, ecc.). Il ceto politico fa quadrato, ed i militanti culturalmente conservatori rimuovono con fastidio l'invito a rimettere in discussione le vecchie certezze in cui sono stati educati per decenni, che fungono da caldo ventre materno per la propria stessa autopercezione del mondo e del loro rapporto con esso.

Il tentativo di far diventare l'innovazione culturale qualcosa di «mondano», cioè di trasformarla in una «rivoluzione scientifica» di massa (nell'esatto senso che lo storico della scienza Kuhn dà a questa parola), fallisce quasi sempre quando i tempi non sono ancora maturi. È infatti necessario applicare al marxismo la distinzione che a suo tempo Kant utilizzò per la filosofia, distinguendo fra il «concetto scolastico» (Schulbegriff) della filosofia, intesa come sistema delle conoscenze razionali, e un «concetto mondano» (Weltbegriff) della filosofia stessa, che si riferiva a ciò che «interessa necessariamente» ogni uomo. In un concetto «mondano» (weltlich) di marxismo, ciò che «interessa necessariamente» ogni marxista è la ricaduta in termini di espressività politica *forte* di una determinata posizione teorica, scientifica o filosofica. In parole più semplici, è dove la teoria incontra (o potrebbe gramscianamente incontrare) la pratica di massa di milioni di persone. Vent'anni prima del crollo epocale del 1989-90 Lukács propose di ridefinire integralmente lo statuto della teoria marxista in termini di ontologia dell'essere sociale (o meglio di «sviluppo della genericità umana») e non più di un materialismo dialettico. Nello stesso periodo Althusser propose esplicitamente di individuare nella triade costituita dallo storicismo, dall'economicismo e dall'umanesimo l'elemento irriformabile della tradizione marxista. Ad entrambi l'immenso apparato burocratico-statale delle scuole di marxismo-leninismo rispose con un silenzio sprezzante ed un rifiuto assoluto. Eppure, avrebbe dovuto «interessare necessariamente» a ogni marxista cosciente l'uscita dalla palese crisi di credibilità in cui era caduta

la vecchia sintesi teorica staliniana, solo superficialmente riverniciata dai suoi successori.

Althusser si propose un obiettivo relativamente semplice e chiaro, la riforma del senso comune del militante comunista medio di fine Novecento, e non fu capito. Lo storico inglese di sinistra E.P. Thompson lo considerò una sorta di nemico personale della propria disciplina ed uno studioso «strutturalista» dei modi di produzione incapace di comprendere la ricchezza del «vissuto storico», laddove Althusser non pensò mai di prendersela con la storia, ma solo con la mitologia storicista. Norman Geras fece notare che «Althusser non era costretto ad essere d'accordo con Marx su questo o qualunque altro punto: ma pretendere di aver letto in Marx il contrario di quanto vi sta scritto è una forma di oscurantismo». Geras intendeva dire che è del tutto legittimo essere antiumanisti, antieconomicisti ed antistoricisti, se lo si vuole e così si pensa, ma è invece illegittimo leggere in Marx «uomo» e poi essere antiumanista, leggere «primato delle forze produttive» e poi essere antieconomicista, ed infine leggere «materialismo storico» e poi essere antistoricista in nome di una corretta interpretazione dello stesso Marx letto addirittura contro le sue stesse intenzioni filologiche.

Sono qui necessari due semplici rilievi. In primo luogo, Marx è per sua stessa intenzione il fondatore di un nuovo continente scientifico, di una «scienza nuova», e non certo il sacro portavoce di una rivelazione divina, come Gesù Cristo o Maometto. Se si è credenti è allora impossibile rovesciare la lettura dei Vangeli e del Corano contro le stesse evidenti intenzioni del messia o del profeta, e non a caso esiste appunto l'esegesi neotestamentaria e coranica per impedire che questo avvenga. Ma Marx non è affatto omogeneo a Gesù o a Maometto. È infatti del tutto legittimo arrivare a conclusioni diverse da quelle cui egli stesso è arrivato sulla base della sua stessa scienza e del terreno epistemologico da lui stabilito. Il criterio del vero e del falso per un marxista non sarà allora mai la filologia marxiana (che pure deve esistere ed essere coltivata con serietà assoluta), ma la semplice corrispondenza con la realtà storica esterna. È assolutamente legittimo partire da Newton e da Einstein, e non condividere molte

cose dette a suo tempo da questi due padri fondatori della scienza fisica.

In secondo luogo, è vero purtroppo che talvolta Althusser propone tesi assolutamente nuove, e lo fa sotto la forma della «interpretazione autentica» del vero Marx. Si tratta di un sistema simile a quello della patristica e della scolastica medioevale. È un sistema ambiguo ed ingannatorio. Tuttavia, è bene chiedersi onestamente: chi lo ha costretto a farlo? Se ce lo chiediamo in modo spregiudicato, dovremo convenire che è stato il movimento operaio e comunista, sia nella sua variante maggioritaria ortodossa (lo stalinismo), sia nelle sue varianti minoritarie eretiche (bordighismo, trotzkismo,ecc.) ad averlo costretto. Althusser ha avuto la debolezza di accettare questo scenario, presente almeno fin dai tempi della lotta a Bernstein a fine Ottocento. Se si era *veri* comunisti non si poteva mai criticare direttamente Marx, e questo motto valeva per gli ortodossi come per gli eretici, che infatti lottavano appunto sulla identica base dell'interpretazione autentica da dare a Marx. La «sacralizzazione» della autorità di riferimento, che era permesso commentare ma non contestare apertamente (chi lo avesse fatto sarebbe uscito dalla comunità di intellettuali rivoluzionari per ridiventare un intellettuale «borghese»), non era peraltro che il riflesso rarefatto della sacralizzazione politica delle autorità dei capi e capetti burocratici del movimento operaio e comunista.

L'innovazione culturale althusseriana non poteva giungere *comunque* al militante comunista medio, al di là dei prevedibili boicottaggi del ceto politico di professione che ha bisogno di ideologie rassicuranti ed edificanti, perché si scontrava inesorabilmente proprio con quella ideologia della *militanza* e dell'*appartenenza* che ne nutriva la quotidianità e ne fortificava la capacità di resistenza ai rovesci ed alle avversità. L'ideologia della militanza ha bisogno della fede storicistica nel progresso e dell'idea (scientificamente del tutto insostenibile) che esista una continuità della classe operaia rivoluzionaria ed una cumulatività della memoria storica delle lotte e dei sacrifici.

Indicando la storia come un processo senza soggetto, Althusser non criticava soltanto l'ingenua ontogenesi immaginaria se-

condo cui il Soggetto della storia è l'Uomo, ma segnalava ancora una volta che la dinamica dialettico-evolutiva del modo di produzione capitalistico è anch'essa un processo senza soggetto. In generale, questa posizione è tipica di coloro che ritengono che la storia non è mossa da «soggetti», ma da strutture impersonali denominate «forze produttive» o tecnologia. Questa interpretazione possibile è però esclusa esplicitamente da Althusser, che connota questa posizione come «economicismo» e rileva correttamente come questo economicismo debba sempre necessariamente dotarsi di un «supplemento d'anima» di tipo umanistico ed interclassistico. Il capitalismo è un processo senza soggetto, che costituisce però incessantemente soggetti plurali di tipo individuale e sociale. Questa natura del capitalismo non è in genere compresa dai suoi studiosi e commentatori. Economisti e politologi pretendono di essere i massimi esperti di capitalismo, ma questo non è vero, perché i primi confondono il capitalismo con l'attività razionale dell'imprenditore nell'azienda e nel mercato, mentre i secondi lo confondono con il conflitto parlamentare tra destra, sinistra e centro. Anche i filosofi e gli storici lo capiscono poco, perché confondono il capitalismo con la borghesia, che è un soggetto necessario per farlo nascere, ma che diventa a poco a poco irrilevante per la sua riproduzione ulteriore. Il capitalismo è infatti compreso molto meglio dai teologi, abituati a pensare alla totalità autoreferenziale della divinità.

La formazione religiosa di Althusser lo ha probabilmente aiutato ad attingere questa nozione sistemica e disantropomorfizzata di capitalismo, la sola che si avvicina alla realtà intuita da Martin Heidegger. Heidegger ha capito perfettamente che il capitalismo non è una concezione del mondo, che implica una adesione ideologica attiva, ma è una immagine del mondo, che implica semplicemente una messa a disposizione esistenziale del soggetto (ed il comunismo, che fino ad oggi ha implicato un'adesione ideologica di appartenenza, è infatti per questa ragione molto più fragile ed instabile del capitalismo stesso).

Althusser mostra un'analoga lucidità quando imposta il problema del rapporto fra socialismo e comunismo. Utilizzando la terminologia marxista classica egli parla di «modo di produzio-

ne» in relazione al solo comunismo maturo e sviluppato, mentre impiega la parola «formazione economico-sociale di transizione» a proposito del socialismo, negando così esplicitamente la fondatezza di tutti i discorsi sulla cosiddetta «costruzione del socialismo» inteso come società armonicamente basata sul funzionamento di una legge del valore-lavoro espurgata dal prelievo del plusvalore. Mano a mano che si radicalizzava la sua indipendenza dalla militanza intellettuale «ufficiale» nel partito comunista francese, Althusser parlava sempre di più delle insufficienze di una mera concezione «contabile» della legge del valore-lavoro e delle tracce di comunismo presenti qui ed ora nella società capitalistica. In questo non c'era nulla di gradualistico e di riformistico. Semplicemente, la sua polemica contro la metafisico-cosmo-scemologia che aveva soffocato il nucleo rivoluzionario della teoria di Marx diventava più dura e più acuta.

La nota teoria althusseriana della «rottura epistemologica» fra un primo Marx, filosofo umanista e storicista, ed un secondo Marx, scienziato dei modi di produzione sociali, non presentava infatti soltanto un aspetto filologico di «esegesi critica dei testi» (anche se così fu intesa da molti intellettuali di corte vedute), ma esprimeva fino in fondo una delle due varianti possibili di una critica politica *unitaria* all'intera tradizione marxista storica di un secolo (l'altra fu quella scelta invece da Lukács, che contrappose un Marx fondatore dell'ontologia dell'essere sociale ad un Engels iniziatore del materialismo dialettico). In questa sede, non è importante stabilire se sia più produttiva la dicotomia giovane Marx/Marx maturo oppure la dicotomia Marx/Engels. In questa forma brutalmente semplificata, non condividiamo né la prima né la seconda, e riteniamo invece più fruttuosa la discussione sui due aspetti necessariamente rivelati dalla teoria althusseriana della «rottura epistemologica», il lato *biografico*, attinente alla ricostruzione della globalità del progetto marxiano autentico, ed il lato *politico*, o per dir meglio «mondano», attinente allo sconvolgimento integrale della vulgata storicista-economicista-umanista impropriamente denominata «marxismo» e concretamente degradata in intollerabile metafisico-cosmo-scemologia nichilistica.

La ricostruzione biografica del progetto marxiano attuata da Althusser rimaneva inevitabilmente carente a causa del suo pregiudizio anti-hegeliano, che non gli permetteva di comprendere la permanenza della nozione di genere-genericità in Marx, ed il fatto che questa nozione si presenta in un primo momento incardinata in una nozione di Uomo quasi integralmente feuerbacchiana (ed infatti il giovane Marx è fortemente ateo — ed è ateo appunto perché è umanista integrale), mentre in un secondo momento essa si disantropomorfizza specificandosi esclusivamente nelle singolarità concrete in lotta contro le estraneazioni capitalistiche (in questo senso la teoria per cui ogni individualità è un «universale singolare» non è di Jean-Paul Sartre o degli esistenzialisti del Novecento, ma è già completamente di Marx). Nelle parti iniziali della sua monumentale *Estetica* Lukács ha disegnato con grande chiarezza la dialettica fra antropomorfizzazione filosofica e disantropomorfizzazione scientifica del mondo nei termini di una loro correlazione essenziale, per cui ogni progresso nel campo di un rispecchiamento disantropomorfizzato del mondo storico, naturale e sociale, provoca una sempre più specifica individualizzazione della soggettività concreta dell'uomo, che lo mette in grado di perseguire una genericità-per-sé sempre più universalizzante. Il rifiuto althusseriano della dialettica si ripercuote invece negativamente sulla sua concezione della disantropomorfizzazione scientifica del mondo, consentendo tutti i fraintendimenti sulla cosiddetta «morte dell'uomo» di provenienza strutturalistica, che sono stati alla base di molte altrimenti inesplicabili conversioni ad Heidegger da parte di marxisti delusi e pentiti. È infatti giusto dire che la scienza, se è realmente tale, è attività rigorosamente disantropomorfizzata (e la stessa concezione di Monod da noi accolta sulla distruzione scientifica delle ontogenesi immaginarie si nutre di questa intenzionalità disantropomorfizzante), ma non è invece giusto dire che questa disantropomorfizzazione riduce il ruolo del momento filosofico a pura epistemologia. Questo sogno positivistico, battezzato o meno «materialismo dialettico» (come avviene curiosamente sia in Althusser che nel marxista italiano Ludovico Geymonat, che pure compie un'operazione analoga sulla base di

presupposti assai differenti da quelli althusseriani), finisce inevitabilmente con il lasciare un grande cratere vuoto nella teoria marxista della storia, e tutti i presupposti antropomorfici di tipo umanistico, storicistico, ateistico, ecc., scacciati ignominiosamente dalla porta, rientrano dalla finestra sotto la forma di presupposti empirici non mediati dalla riflessione dialettica. La biografia intellettuale di Marx diventa così un'impossibile corsa verso la purezza scientifica, e si potrebbe dire che se egli fosse vissuto duecento anni, all'età di centonovanta anni avrebbe dovuto certamente ancora compiere un'ennesima rottura epistemologica. La passione di Althusser per Spinoza deve dunque intendersi come un'aspirazione (a nostro avviso nevrotica) verso un sapere marxista integralmente geometrizzato e sottratto all'azione corrosiva del tempo, perfetto monumento di una dottrina autoriflessiva al riparo dalla corruzione e dal dissolvimento del nichilismo delle cose e degli eventi.

La ricostruzione mondano-politica che Althusser fa della tradizione marxista ci sembra invece assolutamente ineccepibile, e sostanzialmente ancora insuperata. Nessuno come lui si è tanto avvicinato all'essenza innominabile di quella Cosa senza Nome, che potremo anche definire il Fraintendimento (in cui la F maiuscola sottolinea per il lettore l'inaudita gravità del fraintendimento stesso), in cui si è dissolta la carica rivoluzionaria della critica marxiana dell'economia politica. La critica althusseriana allo storicismo è certo influenzata dalle filosofie di Nietzsche e di Heidegger, anche se la sua particolare interpretazione dell'«eterno ritorno dell'eguale» va nella direzione dell'attualità del comunismo contro la sua rituale procrastinazione storicistica. Già in Nietzsche la dottrina dell'eterno ritorno, già sostenuta in passato da altri pensatori, specialmente in Grecia ed in Oriente, non sembra dover essere intesa soltanto come una dottrina cosmologico-naturalistica, nel senso cioè che tutte le cose ritornano eternamente, e noi con esse, e che dunque noi siamo già stati eternamente, e tutte le cose con noi; e, egualmente, che la storia avrebbe un corso circolare, come una clessidra «che deve sempre di nuovo rovesciarsi per potere sempre di nuovo scorrere e finire di scorrere». Certo, le affermazioni di Nietzsche vanno

anche in questa direzione, ma ciò da cui Nietzsche sembra essere maggioramente attirato non è tanto l'aspetto filosofico-cosmologico di tale dottrina, ma sono piuttosto le sue implicazioni «morali», cioè il fatto che essa comporta l'assunzione di un atteggiamento di coerente fedeltà alla terra e massima conformità al perfetto «nichilismo attivo» che egli persegue. Voler infatti l'eterno ritorno, cioè vivere l'attimo presente come se lo si potesse vivere infinite volte, significa in questa prospettiva che bisogna vivere non come se i singoli momenti dell'accadere avessero il loro fine oltre se stessi, ma come se ognuno di essi avesse in se stesso il proprio senso compiuto. Ciò significa vivere senza voler imporre alla vita un ritmo, un ordine, una spiegazione che ne trascendano l'accadere, significa vivere nell'assoluta fedeltà alla terra, al di là del bene e del male, nell'attitudine dell'*amor fati*, l'«innocenza del divenire» e il suo perenne ritornare. È singolare in proposito che Althusser, nell'ultima conferenza tenuta in Italia prima del dramma personale dell'uccisione della consorte, abbia indicato agli ascoltatori increduli e sospettosi il «comunismo» in un gruppo di ragazzini felici che giocavano poco distante al pallone. Vi era qui ovviamente una smaccata violazione del significato tecnico marxiano della parola, e nello stesso tempo un'indicazione inequivocabile sulla pienezza e sulla presenzialità del concetto.

Mentre il senso comune, questo grande metafisico, è portato a contrapporre le ragioni dell'Uomo alle ragioni talvolta disumane dell'Economia (e si pensi all'Umanesimo ecologico ed ambientalista, che in genere pensa se stesso come reazione al primato dello sviluppo quantitativo del moderno industrialismo), Althusser coglie bene il fatto che l'Uomo, interclassisticamente concepito come portatore di attivismo mercantile e di protagonismo etico, non è altro che il necessario supporto antropologico a un Mercato economico visto ormai come il *medium* ambiente in cui esplicitare i propri vizi e le proprie virtù, secondo il modello già a suo tempo caro sia a Mandeville che ad Adam Smith. Qui Althusser descrive con vent'anni di anticipo la sciagurata ideologia della *perestrojka* gorbacioviana, la sua integrale accettazione delle leggi della Produzione razionale e del Merca-

to concorrenziale, la risoluzione integrale dei rapporti sociali di produzione in una vaga «interdipendenza» che copre praticamente tutte le classi antagoniste del pianeta, unificate appunto, dalla comune appartenenza all'Umanità.

La Cosa senza Nome, che era poi il marxismo degenerato in una forma di nichilismo passivo nutrito di storicismo, umanesimo ed economicismo, continuò a non farsi nominare. Gli «althusseriani», in massima parte professorini amanti della «teoria» fine a se stessa, non potevano certo nominarla. Eppure, quasi tutto era già stato detto, e bastava in un certo senso che si cominciasse a dirlo a voce alta.

Il contributo di György Lukács

Quando Lukács muore a Budapest il 4 giugno del 1971 all'età di ottantasei anni, quasi nessuno è in grado di interpretare filosoficamente la sua totale, irrimediabile «solitudine». I mastodontici apparati statali dei paesi a socialismo reale preposti all'insegnamento del marxismo-leninismo e del materialismo dialettico non sembrano neppure *accorgersi* che uno dei più prestigiosi marxisti del Novecento aveva apertamente proposto di ridefinire radicalmente lo statuto e la natura del marxismo stesso. I pochi intellettuali di Budapest a lui legati, già definiti nel mondo «scuola di Budapest» e ritenuti con colpevole superficialità o con sfrontata malafede suoi «allievi» (laddove la loro estraneità ai contenuti del suo insegnamento era provocatoriamente totale), preparano il loro distacco esplicito da Marx e dal marxismo sotto l'apparenza della semplice opposizione politica (sacrosanta) alle burocrazie di partito dell'Est europeo. L'incomprensione, il fraintendimento, e la frettolosa liquidazione del suo pensiero saranno il loro biglietto d'ingresso nell'industria dell'anticomunismo occidentale alla ricerca di sempre nuovi e freschi «dissidenti». Lo sforzo teorico intrapreso da Lukács in particolare dopo il 1956 resta incompreso sia nella sua intenzionalità sia nella sua dinamica di sviluppo. Eppure questo sforzo resta il punto più alto raggiunto nel Novecento nella lotta al nichilismo condotta all'interno del marxismo. Althusser stava negli stessi

anni cercando di nominare la Cosa senza Nome chiarendo come il mostruoso *collage* di umanesimo, economicismo e storicismo aveva soffocato ed atrofizzato ogni residua capacità rivoluzionaria del pensiero comunista di Marx. Tuttavia, solo il progetto di edificazione di una ontologia dell'essere sociale poteva a nostro parere affrontare realmente la situazione di annichilimento e di dissoluzione in cui era caduto il marxismo stesso.

Nell'intenzione teorica lucacciana, il termine «ontologia» si contrappone radicalmente al termine (ed ancor più alla nozione) di «metafisica», mentre il termine «essere sociale» *non* si contrappone al termine «essere naturale» (così come era successo nella tradizione del cosiddetto «marxismo occidentale»), ma intende connotare una specificità irrinunciabile. I possibili equivoci nascono direttamente addirittura dal titolo del progetto teorico, e bisogna qui indicarli, in modo che il Fraintendimento, uccisore di tutti i progetti di liberazione, non possa ancora esercitare la sua nefasta opera di annientamento preventivo.

Nella tradizione filosofica occidentale, ed in particolare in quella accademico-universitaria, «ontologia» è un *sinonimo* di metafisica, cioè di teoria delle categorie dell'Essere (sia nell'ipotesi che l'Essere venga identificato con il Pensiero, sia nell'ipotesi che venga invece distinto da esso). Il più noto dizionario tecnico italiano di filosofia, quello redatto a suo tempo da Nicola Abbagnano, non tratta neppure la voce «ontologia» e la rimanda semplicemente alla voce «metafisica». Questa operazione non è certamente innocente. L'Essere ontologico-metafisico è identificato con una sorta di punto di vista religioso e sovraordinato alla storia (di volta in volta platonico o aristotelico o misto di entrambe le filosofie greche di riferimento), ed è così contrapposto alla storicità ed al divenire, che divengono così sinonimi di relativismo e di mutamento nichilistico. I partigiani dell'Essere sono così identificati con i Metafisici, mentre i partigiani laici del Divenire sono assimilati agli storicisti, che esorcizzano le inquietanti conseguenze nichilistiche del loro punto di vista con varie ontogenesi immaginarie «concordate» (le leggi, il progresso, ecc.). Martin Heidegger, come si è ricordato, ha sconvolto questo stupido scenario introducendo una seconda e

più convincente nozione di «metafisica», per cui essa non è più la credenza in categorie dell'essere sottratte al divenire ed alla storicità, ma la realizzazione concreta e storica di un destino ineluttabile cui non ci si può sottrarre. La metafisica è dunque la storicità vissuta come destino.

Nei suoi giovani anni, Lukács era stato allievo di Max Weber, un insuperabile maestro della nozione di storicità da intendere come destino di una «gabbia d'acciaio» cui non ci si può sottrarre. Egli non chiamava ancora questo atteggiamento verso il destino «metafisica», ma se non c'era ancora il Nome della Cosa, c'era già però la Cosa, e quando quest'ultima si presentò a partire dagli anni Cinquanta in vesti heideggeriane, Lukács la riconobbe subito, e comprese anche per tempo che essa avrebbe finito con il sedurre migliaia di marxisti superficiali, dal momento che uno storicismo senza fondazioni ontologiche salde non è che una forma subalterna di nichilismo. Nella sua terminologia, «ontologia» è dunque un'alternativa alla «metafisica», non certo un sinonimo. Alla «metafisica» di Weber-Heidegger si deve contrapporre una ontologia storica. Le categorie dell'essere sociale sono indubbiamente categorie storiche, e la loro «storicità» consiste appunto in ciò, che la stessa coscienza sociale del genere umano nel processo discontinuo e non garantito della sua universalizzazione culturale (in cui il termine «cultura» è da intendere in senso lato) è una categoria storica. Il termine «storico», lo ripetiamo, non è però un sinonimo di «convenzionale» o «relativistico».

Il secondo aspetto rilevante dell'impostazione lucacciana sta nel fatto che l'essere sociale non è semplicemente contrapposto all'essere naturale, ma ne rappresenta un'individuazione ed una specificità storico-evolutiva particolare. Non si tratta affatto di sottigliezze sofistiche. La reazione idealistica e spiritualistica al positivismo (di cui lo stesso «storicismo tedesco» fra Ottocento e Novecento è un episodio) si era inevitabilmente trasformata in una reazione generalizzata contro il valore conoscitivo delle scienze in generale in favore di una «intuizione» diretta delle cose contrapposta alla cosiddetta inautenticità del metodo scientifico stesso. Il «marxismo occidentale» del Novecento, che nasce

all'interno di questa tendenza antiscientifica e spiritualistica, consegna le scienze naturali al loro indiscusso padrone, il positivismo (che nel Novecento diviene peraltro neopositivismo), e si impadronisce con avidità monopolistica del sapere storico-sociale «umano», fondandolo su di un paradigma che è il massimo di provocatoria antiscientificità, l'unità soggetto-oggetto, che è poi di fatto soltanto sempre l'elaborazione interminabile degli stati di coscienza del soggetto stesso, scambiati in buona fede ma anche in falsa coscienza necessaria con il corso oggettivo del mondo.

Lukács era stato vaccinato da questa concezione per il semplice fatto di essere addirittura stato il massimo esponente di essa negli anni Venti. Così come l'eroe manzoniano Renzo Tramaglino non teme la peste avendola già avuta ed essendone guarito, così Lukács non teme il soggettivismo, che aveva già praticato e teorizzato nel modo più lucido e consequenziale possibile. Da Max Weber aveva appreso una volta per tutte che la concezione della storicità come destino non poteva in alcun modo essere «marxistizzata», perché era già il punto insuperabile della concezione borghese del mondo. Dalla sua propria esperienza giovanile egli aveva anche appreso la sterilità e l'ambiguità della semplice contrapposizione del marxismo come scienza sociale fondata sulla identità fra soggetto ed oggetto (cioè fra proletariato rivoluzionario e senso della storia universale) al metodo ed all'oggetto delle scienze della natura. In questo modo queste ultime vengono inevitabilmente abbandonate al neopositivismo, che poi finisce con il pretendere di imporre il suo dominio anche all'interpretazione della storia e della società umana, mentre il campo della coscienza umana viene necessariamente esistenzializzato, cioè soggettivizzato in modo variamente emozionale e sentimentale.

Si tratta della nota teoria lucacciana della solidarietà antitetico-polare fra esistenzialismo e neopositivismo, che rappresenta la premessa critica del suo metodo dialettico-ontologico. Il realismo fenomenologico di Nicolai Hartmann diventa così essenziale per comprendere il progetto ontologico di Lukács. Nella struttura stratificata dell'essere, lo strato superiore presuppone

quello inferiore come sua *conditio sine qua non*, ma presenta al tempo stesso un *novum* che a quello non è riconducibile: senza natura materiale non esiste la vita, senza vita non esiste coscienza, senza coscienza non esiste spirito, cosicché il mondo spirituale è, sì, retto da tutti gli strati inferiori, ma ciò non significa che esso derivi da questi.

L'adozione della soluzione di Hartmann permette a Lukács di evitare così la falsa e sterile alternativa fra «marxismo orientale», la scolastica burocratica dei paesi a marxismo monopolistico di stato e «marxismo occidentale», l'ideologia soggettivamente rivoluzionaria degli intellettuali fiancheggiatori del movimento operaio storico nei paesi capitalistici. Il «marxismo orientale» è oggi un cane morto, e non ha più senso confutarlo o lottare contro di esso. È solo importante riaffermare la tesi per cui non basta dire che esso è stato troppo fragile per contrastare la restaurazione ideologica apertamente borghese-capitalistica, ma è necessario comprendere che esso è stato in un certo senso all'origine ed alla base di questa restaurazione, per la radice disperatamente nichilistica che gli era connaturale. Il «marxismo occidentale» si è anch'esso consumato insieme con la «sinistra», e rimandiamo qui ad alcune considerazioni svolte nella quarta parte di questo saggio. È sempre infatti necessario ricordare che l'atteggiamento incoerente ed oscillante della «sinistra» verso il capitalismo è la matrice della sua relativamente facile integrazione in momenti storici delicati di sbandamento ideologico e di forte ristrutturazione sociale. La concezione paranoica del capitalismo è l'anticamera della sua accettazione apologetica, e Lukács ci dà anche le coordinate teoriche essenziali per spiegarne geneticamente la dinamica.

In Lukács è sempre ben chiara la distinzione fra borghesia e capitalismo, una distinzione che la «sinistra» tende invece sistematicamente a confondere. Per Lukács il capitalismo è un modo di vita integralmente disantropomorfizzato, essendo appunto il riflesso della riproduzione di un modo di produzione che è sempre come tale anch'esso disantropomorfizzato al massimo: è la dialettica del suo rifiuto e della sua accettazione nella coscienza individuale e sociale che costituisce la «soggettivizzazione» ine-

vitabile del suo funzionamento. La borghesia è invece un soggetto storico, portatore di una «coscienza infelice» che permette la dialettica fra reazione e progresso sulla base delle sue stesse determinazioni contraddittorie. La non coincidenza fra borghesia e capitalismo è dunque un presupposto metodologico fondamentale, al di là della soluzione specifica che si dà a questa non coincidenza.

La coscienza comunista possibile non è infatti la semplice elaborazione dialettica della coscienza infelice della borghesia, così come non è la generalizzazione della coscienza di classe del proletariato: entrambe queste forme di coscienza sono monche ed unilaterali, perché sono prigioniere del «sociologismo» che ne fa da supporto e da sostrato. È il capitalismo che rende possibile la coscienza comunista, non la borghesia o il proletariato. Utilizzando il termine di «preistoria» *(Vorgeschichte)*, Lukács indica il fatto che le «categorie sono state a lungo attive negli uomini, sviluppando e chiamando in essere forme d'esserci fattuali prima che il pensiero fosse capace anche solo di supporre il loro carattere di categorie». Esse dunque esistono ancora prima che l'uomo diventi capace di concettualizzarle e generalizzarle. Un esempio di questo è il lavoro. La realizzazione di uno scopo posto nel lavoro dipende dall'aver colto correttamente nessi reali, ad esempio un rapporto causale fra due o più fenomeni, anche se il soggetto che compie il lavoro non ne ha consapevolezza e la causalità come categoria viene portata a concetto solo in un momento successivo. Se su questo punto Lukács è molto vicino a Hartmann, da lui si discosta per rivalutare Hegel per quel che riguarda invece la storicità delle categorie. In Hartmann la storicità è limitata alle trasformazioni categoriali che si producono nel passaggio da una forma d'essere ad un altra, e non esiste una storicità interna alle categorie. Per Lukács, invece (come per Hegel e Marx), le «categorie non sono immutabili, ma sono anzi sottoposte, insieme con i mutamenti dei processi dell'essere, a trasformazioni essenziali, proprio al loro livello di essere categorie».

Il lettore può forse trovare tutto questo un po' astruso. In realtà, vi è qui l'abbandono della concezione classica del mate-

rialismo dialettico da Engels in poi, per cui il pensiero riflette semplicemente una «realtà» a lui esterna, che si tratta di «applicare». Questa concezione della categoria di rispecchiamento si impantana necessariamente nell'impossibilità di spiegare quali siano le categorie dell'essere sociale esterne al soggetto che il soggetto dovrebbe conoscere per applicare, e che finiscono inevitabilmente sempre con il ridursi a fantomatiche «leggi dell'economia» indipendenti dalla mente umana la cui «legalità» assomiglia come una goccia d'acqua alle leggi fisiche della natura interpretate in senso necessitaristico. In Lukács invece il soggetto porta progressivamente alla coscienza forme d'essere che gli preesistono, o meglio che funzionano già tempo (da tempo, non da sempre), senza che se ne abbia una adeguata consapevolezza. La dialettica di continuità e discontinuità nello sviluppo dell'essere sociale sostituisce così in Lukács tutte le altre presunte «leggi della dialettica» codificate da una tradizione centenaria del materialismo dialettico.

Per comprendere come tutto questo abbia qualcosa a che fare con il comunismo è necessario riflettere alla coppia categoriale costituita dal rapporto singolarità-genere (*Einzelheit-Gattung*). Questa coppia categoriale inscindibile permane in tutte le forme dell'essere, anche se solo nella storia sociale dell'uomo il lavoro come posizione teleologica fa sorgere categorie nuove che trasformano questo rapporto in una relazione radicalmente nuova, quella fra individualità e genericità (*Individualität-Gattungsmassigkeit*). L'individualità si distingue dalla semplice singolarità esistente anche nel mondo vegetale ed animale per il fatto di essere capace di porre degli scopi e dare risposte differenziate. Nell'uomo, individuo e genere non sono opposti che si escludono, ma fra di essi si stabilisce una tensione dialettica permanente ed una reciproca appartenenza. La genericità concreta è così per Lukács l'indicatore, anzi «il criterio ontologico decisivo», del livello di socializzazione dell'uomo in tutte le sfere della sua attività sociale e storica. Il comunismo è pertanto integralmente ridefinito come sviluppo dell'individualità nel suo rapporto inscindibile con la genericità. Cadono così a nostro parere quelle ontogenesi immaginarie del comunismo che lo correlano

all'automatismo dello sviluppo delle forze produttive oppure all'estensione della coscienza di classe di un soggetto collettivo sociologisticamente privilegiato, e che degenerano inevitabilmente in metafisico-cosmo-scemologie. Il ritorno a Marx che si origina da questa impostazione è il ritorno al solo Marx che ci è sembrato (nella terza parte di questo saggio) al riparo dal nichilismo, il Marx della contraddizione fra ricchezza sociale e miseria della sua produzione ed appropriazione privatistiche. Questa contraddizione non si risolve certo da sé (questa sarebbe un'ennesima stucchevole ontogenesi immaginaria). Essa presuppone una specificazione dell'idea moderna di comunismo, che cercheremo di discutere brevemente prima di concludere.

Il comunismo della finitudine

Abbiamo valorizzato la dialettica fra individualità e genere come solo orizzonte sensato della prospettiva del comunismo, ed abbiamo sottolineato come l'ultimo Lukács sia stato il filosofo marxista che ha saputo lasciarsi alle spalle con maggiore coraggio le false «leggi» oggettive della storia, rivelatesi sempre più come un calco positivistico (o meglio, «fisicalistico», delle leggi della natura progressivamente matematizzate e formalizzate a partire dalla rivoluzione scientifica del Seicento. La rivoluzione filosofica lucacciana diventerebbe però inutile, ed anzi dannosa, se essa venisse interpretata (ed esiste questo pericolo!) come la sostituzione di una metafisica della Autoproduzione assoluta del Genere alla vecchia metafisica dello sviluppo delle forze produttive. È dunque necessario che si dia subito un'interpretazione «finita» della dialettica fra individualità e genere. Definiremo questa interpretazione «comunismo della finitudine» (o della «finitezza», se lo si vuole, ma preferiremmo mantenere questo latinismo), per sottolineare la necessità di liberarsi da ogni concezione titanica e prometeica del «genere umano», premessa per una ricollocazione dell'orizzonte comunista in un agire che deve essere inevitabilmente singolarizzato per riacquistare un senso non troppo «metafisico».

Proponendo nella terza parte di questo scritto un riavvicina-

mento fra Marx e Hegel abbiamo inteso enfatizzare le conseguenze negative che risultano da una separazione fra essere e coscienza che inevitabilmente si origina da una distinzione fra socialismo e comunismo che non può che unire viziosamente l'economicismo del primo all'utopismo del secondo. È stata invece purtroppo assai frequente una sorta di hegelianizzazione viziosa di Marx (parzialmente permessa dallo stesso Marx), che vedeva il comunismo come un'autoproduzione assoluta della specie umana per mezzo del lavoro, ritrascrivendo in termini economici la storia hegeliana della libertà. Come è noto, ogni processo di produzione è per Marx l'unità contraddittoria di un processo immediato di lavoro e di un processo sociale di produzione, cioè di un contenuto e di una forma, e questo caratterizza appunto anche il modo di produzione specificatamente capitalistico. Il processo di lavoro immediato è l'attività generica produttrice di valori d'uso che implica il soggetto che lavora ed il suo oggetto, la natura ed i suoi materiali. Come tale, questo contenuto dell'attività generica è un'astrazione, dal momento che la forma dei rapporti di produzione non è presa in considerazione e che la sola realtà pertinente è il composto indissolubile materia-forma. Questa astrazione, però, non è semplicemente metodologica, ma indica un livello della realtà che conserva un primato ontologico: il contenuto ha la dignità di una vera e propria «sostanza» dal momento che lo stesso Marx nel *Capitale* sostiene che in quanto «...attività che ha per scopo la produzione e l'appropriazione degli elementi naturali per i bisogni umani», il processo di lavoro immediato è «...la condizione generale dello scambio organico fra l'uomo e la natura, necessità fisica della vita umana indipendente da tutte le forme sociali, o piuttosto in realtà comune per tutte». Tuttavia, solo la forma sociale qualifica il processo di produzione, e nel capitalismo quest'ultima è quella della valorizzazione, dello sfruttamento della forza-lavoro che è però anche cooperazione e sviluppo delle forze produttive.

Il presupposto di questa notissima analisi marxiana risiede nella tesi della separabilità logica ed ontologica di questi due processi, separabilità che a sua volta è intesa come possibile sol-

tanto sulla base del modo di produzione capitalistico stesso. Nei modi di produzione precapitalistici, i due processi erano fusi e confusi l'uno nell'altro: lo scopo tecnico del dominio della natura era incapsulato all'interno delle sfere delle altre attività sociali non economiche (parentela, gerarchie teologiche e politiche, ecc.). Sono soltanto le società guidate dalle norme dell'attività economica capitalistica che liberano per la prima volta la possibilità di separare i due processi e soprattutto autonomizzano il processo di lavoro, rendendo pensabile allo stato puro il progetto tecnico del dominio sulla natura, identificando i bisogni da soddisfare, e producendo infine un'articolazione specifica della sfera giuridico-politica alla sfera economica liberata.

Il marxista francese André Tosel ha compendiato in modo eccellente il problema centrale che discende da questa impostazione marxiana: «La distinzione fra processo di lavoro e processo sociale di produzione pone le domande che Marx giudica decisive: come separare il processo di lavoro dalla forma capitalistica che produce la sua prima autonomizzazione? Quali sono gli elementi della forma sociale capitalistica che possono essere in un certo senso deformalizzati e suscettibili di essere definiti come contenuto materiale di un modo di produzione conforme al suo concetto tecnico, dato in una purezza che nessuna forma di valorizzazione e di sfruttamento potrebbe contaminare? Quali sono le condizioni del processo sociale che possono essere eliminate o radicalmente trasformate per portare alla luce gli elementi che possono costituire un fondo comune di capacità e di competenze appropriabili da un nuovo contenuto materiale? Quali sono gli elementi obbiettivati che possono essere ereditati come regole tecniche e fatti che impongono agli individui il compito di un apprendistato, ma senza che questi individui siano costretti a denunciare sotto la loro apparente neutralità la violenza imposta da una forma di dominio? Per il modo di produzione capitalistico, quali sono gli elementi che devono essere definiti come materializzazione di rapporti sociali determinati divenuti caduchi?».

Sappiamo oggi, a più di cento anni da questa impostazione marxiana che Tosel riassume qui in modo tanto chiaro, che il

modo di produzione capitalistico che avrebbe dovuto permettere la distinzione fra lavoro immediato e valorizzazione, li ha in realtà legati insieme in modo tanto inestricabile da rendere oscura ed incerta un'idea che un tempo sembrava tanto chiara e trasparente. Questa «opacità» è perfettamente rappresentata dalla nozione heideggeriana di *Gestell*, e le due principali versioni italiane di questa parola connotano assai bene il problema: il termine «imposizione» rimanda ad un dominio anonimo, ad una signoria impersonale delle cose sulle persone che svuota ogni pretesa di libero arbitrio di queste persone stesse; il termine «impianto» segnala invece assai bene l'inestricabile intreccio fra processo di lavoro e processo di produzione sociale, mostrando come il secondo si è talmente «impiantato» sul primo da fargli perdere la vecchia pretesa di separabilità, che faceva da «fondamento» alla stessa pensabilità del comunismo in Marx. L'identificazione fra libertà e necessità che paradossalmente avvicina Heidegger ad Engels (e che resta uno dei temi meno studiati dai cultori dell'ontologia fondamentale heideggeriana e del materialismo dialettico engelsiano — ma essi potrebbero scoprire in questa vicinanza cose troppo inquietanti per la loro buona coscienza rispettiva!) è invece qualcosa che li distingue entrambi da Marx. Il comunismo marxiano denuncia infatti la fusione dell'elemento tecnico e dell'elemento social-capitalista, che fa apparire le norme del comportamento economico — il principio del profitto — come principio di razionalità dotato di una forza naturale di sanzione contro coloro che lo trasgrediscono. Esso si determina come forza sociale sprovvista della capacità di sottomettere il processo di lavoro ed il suo contenuto a delle determinazioni che sarebbero estranee al concetto di attività razionale verso lo scopo. Il comunismo infatti modifica il dualismo fra processo di lavoro e processo sociale di riproduzione riformulandolo integralmente come distinzione di due regni, il regno della necessità e quello della libertà, e si definisce allora sulla base di due determinazioni essenziali. In primo luogo, il comunismo è la determinazione integralmente razionale delle condizioni del processo di lavoro. Il lavoro immediato diventa veramente razionale verso lo scopo per i produttori associati

quando cessa di essere privo di significato «umano» per loro, cioè quando cessa di essere razionale per quelli che lo dirigono sfruttando il lavoro altrui. I lavoratori associati sono allora capaci di stabilire da soli i fini della produzione e di scegliere i mezzi adeguati. La sfera del lavoro è sempre determinata dalla necessità, ma ormai il lavoro è ridotto al minimo, in forza del livello di produttività raggiunto, ed è anche diventato un bisogno creatore. I produttori esercitano il loro controllo sull'amministrazione delle cose con la messa a punto di un organismo centralizzato di gestione economica il cui scopo è l'applicazione delle decisioni sociali e la strumentazione tecnica di queste decisioni. In questo modo è possibile finalmente parlare di una funzione puramente tecnica del calcolo, e di un uso ottimale delle risorse.

In secondo luogo, il comunismo è l'autogoverno dei produttori divenuti finalmente capaci di scegliere liberamente e democraticamente la natura e l'estensione dei bisogni sociali da soddisfare, sviluppando nel tempo libero le loro forze umane creatrici. È il «regno della libertà», in cui la coltivazione delle facoltà umane diventa un «fine in sé». In questo modo l'intersoggettività dei produttori associati si costituisce in istanza realizzatrice delle possibilità create sulla base «alienata» del modo di produzione capitalistico, ed occupa congiuntamente i ruoli di destinatario e di soggetto della teoria critica rivoluzionaria. I produttori ormai liberamente associati hanno la responsabilità di portare a termine la distinzione reale fra l'elemento tecnico e l'elemento sociale di cui la teoria ha mostrato la genesi dialettica. In questo modo il comunismo è il primo modo di produzione della storia ad aver ridotto il processo di lavoro immediato al suo fondamento, al suo concetto, cioè allo scambio metabolico attivo con la natura, e a fare di quest'ultimo un insieme di attività tecniche libere. Su questa base possono svilupparsi la ricchezza reale, il tempo libero, l'individualità arricchita dallo sviluppo delle sue facoltà divenute fini in sé. Da questo punto di vista la «produzione in generale» non è più una cattiva astrazione che richiede di essere specificata con il ricorso alla forma, ma diventa la pro-

duzione generale o generica ed il comunismo si identifica con l'attività razionale verso lo scopo.

Correlato così al genere umano e non più sociologizzato, il comunismo rischia però di diventare un razionalismo assoluto che si pensa sotto la categoria generalizzata di signoria, che è a sua volta il punto culminante dell'individualismo possessivo borghese. Il comunismo si configura così come produzione necessaria della forma assoluta della produzione, quella dove il processo di lavoro immediato si realizza secondo il suo concetto, come concetto, sostanza data in una trasparenza che non occulta più nessuna forma di dominio sociale. Questa produzione rovescia definitivamente la signoria che ha a lungo esercitata la natura costringendo gli uomini alla servitù del lavoro. Il lavoro divenuto pura attività razionale verso lo scopo asservisce la natura che da signora diventa schiava dei bisogni illimitati degli uomini, mentre lo stesso lavoro si trasforma in bisogno aperto a tutti gli uomini. Il dominio esercitato tanto a lungo dalla natura è a sua volta dominato, e lo è perché tutti divenuti lavoratori sono divenuti paradossalmente dei signori con la fine della schiavitù salariata. La dipendenza esterna agli individui si riassorbe nel loro controllo cosciente della società, ed in una pratica integralmente volontaria che è anche avvento della libera associazione degli individui.

Secondo la corretta interpretazione del marxista francese Jean Robelin, questo non è che un «gigantesco fantasma della signoria». Valorizzando nella prima parte di questo scritto le corrette distinzioni fatte da Andrea Catone fra proprietà individuale, privata, pubblica e sociale, abbiamo già messo in guardia dalla tentazione di intendere il comunismo come semplice pubblicizzazione universale della proprietà privata. Questa tentazione era già stata respinta dal ventiseienne Marx, che nei *Manoscritti del '44* aveva già denunciato l'appropriazione-signoria come generalizzazione della proprietà privata ed universalizzazione dell'individualismo borghese cui resta subalterna. Da allora lo stesso Marx si impegnò a superare il livello della proprietà generale attraverso l'idea di una libera associazione dei produttori messi in grado di sviluppare le proprie facoltà etico-politiche ed

estetico-logiche in una gestione del tempo libero. In questo modo si ritrova, universalizzata e mediata dal lavoro liberato, la libertà del signore antico, la *scholé* di colui che consacra il meglio della sua attività di uomo libero a fare della politica e della filosofia in una *polis* che è anche quella della manifestazione di ciascuno nell'«essere insieme». Il libero produttore comunista è la sintesi ed il doppio superamento del signore antico (la *scholé* come privilegio di pochi) e del signore moderno (l'attività produttiva come privatizzazione dei suoi risultati), e la fine della lotta di classe deve essere allora intesa come l'aldilà delle categorie di signoria e servitù. Questa dualità del comunismo come universalizzazione della figura del signore borghese («tutti padroni e proprietari dell'essere sociale») e come l'aldilà di questa figura, non cessa di porre insolubili problemi, dal momento che, pensato come fine dell'alienazione, questo aldilà si situa appunto aldilà di qualunque società data. Si hanno infatti su questa base due alternative, entrambe aporetiche. In primo luogo, se il comunismo come signoria generalizzata ha il merito di pensare la classe operaia come negazione determinata socialmente e non solo astrattamente della sottomissione reale al capitale, finisce però con l'esaurirsi inevitabilmente come controllo tecnico della produzione in un piano che viene «appropriato» dall'organizzazione, che rappresenta di fatto il nuovo signore e sviluppa i fantasmi di signoria dell'individualismo possessivo borghese a livello di piano centrale. In secondo luogo, se il comunismo come aldilà di ogni signoria ha il merito di rompere con questo individualismo possessivo, esso però mitizza la classe operaia dimenticando che questa è prima di tutto interna al rapporto di produzione capitalistico ed al suo dispotismo, trasfigurandola metafisicamente come negazione totale ed infinita del capitale; l'aldilà comunista *eccede* così la condizione di ogni legame sociale e si autoidealizza come soluzione integrale di tutti i «fini», fine dello stato, del diritto, dell'ideologia, ecc., in una *comunità senza rapporto di produzione*, pura autotrasparenza. L'alternativa è dunque la società dei produttori come capitalista generale in una produzione generale razionalmente conforme al suo concetto, oppure una libera associazione aldilà di ogni possibile società.

Anche il secondo corno dell'alternativa non supera però l'orizzonte del razionalismo assoluto tipico dell'individualismo possessivo dal momento che, formulandosi nel registro concettuale della fine dell'alienazione, impone una filosofia della storia (metafisica, e *quindi* nichilistica) che incarna il movimento necessario di realizzazione di un concetto che è il «diritto» della produzione in generale (contrapposto al «rovescio», che è la produzione sottomessa ad imperativi di sfruttamento di classe), e che è la libertà intesa come autonomia assoluta. L'idea della autoproduzione del genere fatto da se stesso è la sintesi delle due versioni del comunismo, o piuttosto la loro fusione incandescente. Vi è qui l'equivalente materialista del sapere assoluto che integra la metafisica della soggettività dell'individualismo possessivo dal momento che il genere riconciliato con lo sviluppo dell'individuo integrale ricopre il suo diritto originario di soggetto pieno finalmente assicurato di camminare eretto secondo la propria legge autonoma, che riunisce produzione in generale ed autonomia assoluta. L'appropriazione non riesce così a disfarsi della signoria e della sua teleologia, e dunque del suo doppio speculare, la servitù.

Ripercorrendo qui l'analisi di una interpretazione «finita» dell'ontologia dell'essere sociale di Lukács il cui merito va ad André Tosel, abbiamo voluto mettere in guardia dallo scambiare la dialettica fra individualità e genere per una autoproduzione assoluta del genere stesso. Riteniamo questa interpretazione «finita» pienamente conforme alle intenzioni dello stesso Lukács, cui gli «allievi» attribuirono invece con un'incredibile mescolanza di insipienza e di malafede, un «paradigma del lavoro» di fatto indistinguibile dall'economicismo del «paradigma della produzione». Abbiamo già fatto notare che la separazione temporale fra socialismo e comunismo comporta inevitabilmente l'economicismo del primo e l'utopismo del secondo. Possiamo ora aggiungere che questo avviene perché il primo diventa un «cattivo finito» ed il secondo un «cattivo infinito», e che questa doppia viziosità logica e concettuale non può essere eliminata senza tornare alla teoria hegeliana originale del rapporto fra finito ed infinito nella società e nella storia. È solo questo per noi il

ritorno ad Hegel che riteniamo auspicabile, mentre non lo caldeggeremmo di certo se esso venisse inteso come il recupero di una nozione di sapere assoluto riferito al comunismo moderno. Il sapere assoluto non è per noi che il fantasma assoluto della signoria.

Il comunismo della finitudine comporta dunque che l'ontologia dell'essere sociale venga insieme accolta e subito depurata da ogni possibile metafisico-cosmo-scemologia. In accordo con André Tosel, tireremo due ordini di conclusioni. Il primo concerne la teoria della storia e la critica dell'economia politica. Si tratta di rinunciare alla garanzia teleologica della realizzazione della distinzione fra attività razionale verso lo scopo (il lavoro) e forme di relazioni sociali. In tutte le fasi del processo di riproduzione sociale, dobbiamo sapere di essere confrontati con l'unità di un composto materia-forma, processo di lavoro immediato e processo sociale di riproduzione. Le forme di unità dell'elemento tecnico e di quello sociale restano un problema aperto, e con esse la questione di ciò che può essere considerato come le condizioni tecniche relativamente necessarie suscettibili di essere ereditate ed accumulate e come le condizioni sociali che possono essere ragionevolmente discusse, trasformate, soppresse e rimpiazzate con altre superiori da un punto di vista pratico. Il problema è quello della scelta ed impone il criterio della pratica: la sola norma possibile di valutazione dopo la catastrofe del comunismo storico è la determinazione della realizzazione pratica da parte degli agenti sociali stessi delle condizioni che devono essere radicalmente trasformate in quanto impongono una sofferenza ed una costrizione storicamente ingiustificate.

Il secondo concerne la forma filosofica immanente ad una teoria dell'emancipazione finalmente liberata dal razionalismo dell'autoproduzione del genere e dall'individualismo possessivo. È appunto ciò che si iscrive nell'orizzonte di ciò che abbiamo definito «comunismo della finitudine», nella finitudine capace di scongiurare il fantasma della signoria, ma capace anche di non feticizzare come condizione finale ciò che è solo una forma contingente e superabile di servitù, un comunismo preoccupato di farla finita con la signoria stessa e con il suo inesorabile doppio

di servitù, capace di aprire la questione della comunità in una dimensione nuova ma finalmente concreta ed edificabile. Si tratta di un compito immenso e forse filosoficamente decisivo, sicuramente difficile in quanto implica la riappropriazione critica di tutta la tradizione filosofica e confonde i termini della consolidata distinzione fra razionalismo ed irrazionalismo.

Il comunismo della modernità

Se una percezione corretta della finitudine dei progetti umani è un antidoto contro ogni metafisico-cosmo-scemologia, il problema della modernità del progetto comunista resta a tutti gli effetti centrale in ogni progetto di rifondazione politica o di riproposizione teorica e culturale. Il post-moderno ci sembra invece uno pseudo-problema, trattandosi non tanto di una situazione che si vuole al di là della modernità, quanto di una particolare «sensibilità» della percezione della modernità stessa. Si tratta di una sensibilità narcisistica, che deve però essere compresa nella sua materialità, e dunque anche nella sua parziale inevitabilità. In un suo fortunato libro uscito negli USA nel 1979, Christopher Lasch ha descritto analiticamente il «narcisismo» contemporaneo non come una semplice «opinione sbagliata» o come una mera «patologia psicologica della personalità», ma come una vera forma di falsa coscienza necessaria di massa espressa dal modo attuale di funzionamento del capitalismo. Il narcisismo non è in ogni caso semplicemente l'ideologia dell'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive, ma è la forma normale di «atomizzazione socievole» in un capitalismo che non richiede più una «militanza» attiva per la promozione dei suoi valori. Ciò che resta dell'ideologia della «sinistra», frutto della massificazione degli *slogans* culturali del permissivismo e dell'antiautoritarismo, è per esempio narcisismo allo stato quasi puro, e sarebbe molto divertente analizzarlo in dettaglio (ma non lo faremo, perché Lasch lo ha già fatto in modo pressoché insuperabile, anche se una contestualizzazione delle tesi di Lasch al degrado culturale della sinistra europea resta ancora sostanzialmente da fare). L'intollerabile spocchiosità della sinistra

ha ovviamente rimosso la propria deriva narcisistica, riconoscendo il narcisismo soltanto nelle forme più grottesche ed ingenue del consumismo dei cosiddetti *yuppies*, e non vedendolo invece nella propria sempre maggiore insensibilità verso la materialità dello sfruttamento capitalistico interno ed esterno. La sparizione del plusvalore, sostituito dall'ideologia liberaldemocratica dei «diritti umani» e dalle varie forme di differenzialismo «originario», è stata appunto la specifica modalità postmoderna in cui il narcisismo si è realizzato praticamente e teoricamente. Si tratta però di un tema stucchevole e poco interessante (come tutto ciò che riguarda la dissoluzione della «sinistra»), ed è invece più utile ed interessante tornare al problema teorico del rapporto fra modernità e comunismo.

Il narcisismo è infatti soltanto la patologia di una realtà di per sé assolutamente fisiologica, sana e positiva della modernità, l'emergere della individualità concreta dal magma dei ceti feudali, dei conformismi borghesi e dei sosia socializzati del socialismo autoritario. L'individualità concreta non è la «costruttrice dell'Uomo Nuovo», e non è neppure il microcosmo del «genere» inteso come assoluto da portare a compimento. Essa è correlata con il genere, ma i due termini formano un'unità indissolubile. Il comunismo moderno è dunque il comunismo dell'individualità, che respinge ogni altra ontogenesi immaginaria come mera metafisico-cosmo-scemologia da cui tenersi lontani. Non bisogna dunque stupirsi che gli anni Settanta ed Ottanta abbiano visto tentativi di ricostruzione del materialismo storico ispirati all'individualismo metodologico. Questi tentativi non sono affatto etichettabili come reazione borghese e piccolo-borghese (nella demonologia comunista tradizionale, il piccolo-borghese è individualista per ragioni di classe, e deve appunto liberarsi di questo individualismo per diventare un buon sosia socializzato: come nell'antico Oriente analizzato da Hegel, uno solo deve essere di volta in volta libero, il geniale Capo del Partito, ed agli altri non è concesso che applaudirlo e chiosarlo), ma devono essere invece studiati con rispetto e con attenzione. I più interessanti sono stati due, la teoria della comunicazione emancipata promossa in particolare in Germania da Jurgen Habermas, ed il

marxismo analitico anglosassone, i cui principali rappresentanti sono Gerry Cohen, John Elster e John Roemer. In questo inizio di anni Novanta, ci sembra che la più convincente sintesi di queste due tendenze stia nella teoria della modernità del francese Jacques Bidet, che propone esplicitamente una interpretazione della società odierna in termini di intersoggettività e di contrattualità.

Jurgen Habermas ha attualmente abbandonato il programma di rifondazione del marxismo, è divenuto un normale pensatore di «sinistra», e si è così condannato alla confusione ed alla banalità necessariamente veicolate dalla dissoluzione storica di quest'ultima. In origine, tuttavia, egli è stato il più prestigioso interprete dell'ultima fase della cosiddetta Scuola di Francoforte, ed ha tentato di uscire in modo dignitoso dalla narcisistica negatività cui quest'ultima era approdata. La Scuola di Francoforte è stata infatti per decenni l'alibi ideale di tutti i più terribili critici del capitalismo che erano nello stesso tempo desiderosi di non essere disturbati nella loro schopenhaueriana «interiorità all'ombra del potere». Alla luce delle analisi di Adorno e di Horkheimer nulla rimaneva in piedi ad eccezione di una lancinante nostalgia per la vecchia individualità critica borghese di cui si celebrava ogni giorno il funerale. L'individualismo possessivo del capitalismo ed il sosia socializzato del socialismo erano correttamente criticati come contrari speculari all'interno di una segreta unità degli opposti, e nello stesso tempo però l'interpretazione della dialettica come semplice negatività distruttrice finiva con il far evaporare l'individuo stesso. L'ultimo Horkheimer, il filisteo rancoroso pieno di disprezzo per le lotte anti-imperialiste del Terzo Mondo e per la «barbarie» regressiva degli studenti del Sessantotto, ha suggellato in modo esemplarmente plastico la consunzione di quest'esperienza. Habermas, che sembrava a prima vista annacquare la terribile negatività dei maestri, cercava in realtà di applicare praticamente una nozione di individualità liberata in grado di democratizzare veramente la società capitalistica, elaborando la versione filosoficamente colta e rigorosa di quella «lunga marcia attraverso le istituzioni» che Rudi Dutschke proponeva al movimento studentesco tede-

sco del Sessantotto. In un'epoca segnata dal relativismo culturale e dalla caduta di credibilità delle vecchie sintesi marxiste scolastiche, Habermas intendeva fornire con la sua etica del discorso una fondazione razionale ed universale dei principi dell'agire. A tale fine egli ha fatto leva sulla dimensione linguistica della comunicazione umana, sottolineando però, al contrario dell'ermeneutica, non l'aspetto storico e relativo del linguaggio, ma la potenziale universalità insita in quella forma per eccellenza del linguaggio, da lui chiamata «Diskurs» (che significa «discorso» nel senso specifico di «discussione razionale»). Per Habermas (come per il suo ispiratore Karl-Otto Apel) chiunque partecipa ad un'argomentazione razionale sensata presuppone implicitamente delle «pretese di validità» che hanno un potenziale valore etico-politico. Esse sono: la comprensibilità (che risulta dalla correttezza grammaticale del discorso), la verità (che consiste nel rapporto semantico corretto del discorso con la realtà esterna), la veridicità (che risulta dal rispecchiamento non distorto, nel discorso, della sincerità e degli stati interiori del parlante) ed infine la giustezza (che consiste nella conformità alle norme della comunità dei parlanti). Chiunque pretendesse, argomentando sensatamente nel «discorso», di contravvenire a tali istanze, cadrebbe in una autocontraddizione pragmatica analoga a quella in cui cade chi asserisce: «dico che non esisto». Quando il discorso soddisfa tutte queste istanze, e quando è al tempo stesso data la pariteticità dei partecipanti al discorso, si ha la «situazione discorsiva ideale», la quale definisce le condizioni formali e procedurali del discorso «imparziale», «universale», mediante il quale può essere raggiunto il consenso in merito alle norme ad ai principi dell'agire. La situazione discorsiva ideale ha un valore controfattuale, cioè soddisfa la funzione di un ideale regolativo che non è mai dato di fatto, ma in riferimento al quale le situazioni reali della comunicazione e del discorso possono e debbono essere corrette e migliorate. Il rilievo pratico-morale dell'analisi pragmatica del linguaggio sta allora nel fatto che essa permette di definire i criteri dell'argomentare corretto che consente di discutere imparzialmente, cioè da un «punto di vista morale», non solo dei principi dell'agire, ma anche degli interessi e delle con-

flittualità che esso implica, in vista del conseguimento di un'intesa. E questo deve avvenire secondo il cosiddetto «principio di universalizzazione», che indica il criterio per la verifica delle norme nell'argomentazione razionale: «Ogni norma valida deve soddisfare alla condizione che le conseguenze e gli effetti che presumibilmente risultano, se *tutti* la rispettano, per la soddisfazione degli interessi di ogni individuo devono essere accettati senza costrizioni da tutti coloro che ne sono coinvolti».

Ci siamo soffermati un po' sulla nota teoria di Habermas sull'agire comunicativo, perché non potevamo presupporne la conoscenza nel lettore. È evidente che si tratta della trasfigurazione filosofica estremamente rarefatta e trascritta in un classico linguaggio kantiano, formalistico e proceduralistico, della teoria della democrazia dell'eurocomunismo degli anni Settanta ed ancor più della socialdemocrazia tedesca degli anni Ottanta. Il socialismo viene pensato in termini di convincimento razionale di tutti i partecipanti alle elezioni democratiche da svolgere in condizioni ottimali di rischiaramento illuministico dell'opinione pubblica, attraverso l'animazione di iniziative di cittadini rivolte alla soluzione di problemi locali di ogni tipo (economico, ecologico, ecc.). La lotta di classe è spiritualizzata in una riduzione al minimo della violenza e della pressione ed in un'espansione massima del momento della convinzione e dell'egemonia culturale (e questo spiega perché in Italia Habermas sia stato acclimatato con Gramsci). Il momento materiale, economico del conflitto non viene negato (come avviene nelle teorie apertamente apologetiche dei neoliberali), ma esso viene contrattualizzato al massimo (e questo lega necessariamente la teoria di Habermas al contrattualismo progressista americano di John Rawls).

È facile sorridere di questo progetto di educato rischiaramento rispettivo delle opinioni in presenza della materialità e della violenza dei rapporti internazionali (che la guerra del Golfo del gennaio-febbraio 1991 ha per esempio messo sotto gli occhi di tutti). Sarebbe però un grave errore liquidare sprezzantemente questa «svolta linguistica in filosofia». Essa ha come presupposto storico la verifica della collaudata incapacità del partito-stato

socialista nel creare una autonoma «opinione pubblica comunista», unita all'incapacità delle lotte operaie in fabbrica nel riuscire ad andare al di là di un sacrosanto ma anche insufficiente momento «corporativo». In fondo, concepire il comunismo come risoluzione pacifica di un dialogo illimitato è meglio che concepirlo come autotrasparenza assoluta della comunità oppure come eterna sfilata di compagni inquadrati e plaudenti di fronte ad alte tribune in cui i faccioni bonari dei dirigenti salutano benevolmente. Il fatto è che a poco a poco Habermas ha abbandonato il progetto di riforma radicale del materialismo storico ed ha cominciato a disegnare del marxismo un profilo filosoficamente molto riduttivo, che a volte sembra addirittura caricaturale. In breve, l'espressività filosofica del materialismo storico viene da Habermas compendiata in due elementi, ritenuti entrambi insostenibili: in primo luogo, un punto di vista soggettocentrico, che dipende cioè integralmente dalla capacità assoluta ed infinita di un soggetto di riappropriarsi di una «produzione» da lui alienata nel suo movimento dialettico; in secondo luogo, e di conseguenza, un paradigma della produzione, che pretende dedurre le regole della comunicazione dal movimento delle forze produttive e del lavoro (in termini aristotelici, che pretende dedurre dalla *poiesis* sia la *praxis* che la *theoria*). In altre parole, le due stampelle filosofiche su cui pretende sostenersi il materialismo storico sono entrambe da buttare: da buttare è il punto di vista soggettocentrico, escrescenza parassitaria del sogno romantico ed hegeliano di «riscattare» l'intera realtà decaduta assorbendo la decadenza nell'attività infinita di un soggetto identificato con l'intero genere umano storico; da buttare è anche il paradigma della produzione, nella sua protratta e testarda rozzezza ed ingenuità di volere ad ogni costo ricavare le «sovrastrutture» (cioè l'interazione) dalla «struttura» (cioè dal lavoro).

Si tratta proprio della metafisico-cosmo-scemologia che abbiamo cercato di superare sulla scorta dei suggerimenti di André Tosel in direzione di un comunismo della finitudine. È questa una riforma assolutamente possibile e praticabile sulla base della teoria marxiana, o almeno di un suo nucleo portante. Tuttavia, con sempre maggiore arroganza (con l'arroganza tipica

degli intellettuali, che non dicono parolacce, ma che lasciano a poco a poco cadere nel silenzio ed in un educato disinteresse ciò che ritengono ormai irrevocabilmente liquidato), Habermas ha lasciato cadere il tema della riforma del marxismo, ed è diventato integralmente di «sinistra» (nel senso che questa parola ha assunto per Achille Occhetto e per la rivista migliorista italiana «Micromega»): la pariteticità dei partecipanti al dialogo è sempre più scivolata nella semplice adesione procedurale (nel senso bobbiano del termine) alle regole della democrazia pluralistica del capitalismo. Questa micidiale e suicida identificazione ha comportato ovviamente anche l'irrilevanza del suo benemerito sforzo filosofico, dal momento che la finzione della pariteticità dei partecipanti al dialogo nel mondo capitalistico (ed ancor più imperialistico) è insostenibile persino per i più benintenzionati.

Il marxismo analitico anglosassone sembra invece presentare un maggiore interesse, e non può essere in ogni caso liquidato come fenomeno interno al «liberalismo» del mondo universitario ricco americano e canadese. Si tratta, semmai, di una trascrizione filosofica di tradizioni politiche di tipo «radicale», nel senso che questa parola ha nella lingua inglese. Si parte dall'individuo, e si utilizza pertanto l'individualismo metodologico delle scienze sociali, non perché occorra salvare ad ogni costo l'individualismo possessivo della tradizione borghese e capitalistica, ma perché la lotta contro l'individualismo possessivo è fatta certo da insiemi anonimi chiamati «classi» (che poi diventano spesso di fatto «popoli» e «nazioni»), che si specificano però sempre in individui concreti in ultima istanza sovrani sulle modalità della propria emancipazione. Questo individualismo è dunque qualcosa di molto buono, e non ha nulla a che vedere con il vecchio modo di conciliare l'individuale ed il collettivo nel marxismo, l'esistenzialismo «impegnato» degli anni Quaranta: quell'esistenzialismo viveva la propria difficoltà ad accettare l'organicismo tribale del movimento operaio del tempo con «senso di colpa», ed oscillava dunque inevitabilmente fra il sacrificio religioso della propria individualità in vista di un cosiddetto «bene maggiore» e l'esplosione necessariamente anticomunista, in cui venivano fuori tutti i propri rimorsi ed i propri silenzi di prima,

in abiure pittoresche e strazianti. Adesione mistica al comunismo e successivo pentimento per questo «sacrificio dell'intelletto»: è questo il notissimo e filosoficamente disgustoso codice dei «rinnegati» classici degli ultimi decenni, da cui proviene quel misto di lamentosità, enfasi nel proclamare la centralità della liberazione dalla grande «menzogna», e caricaturale insistenza (generalmente non richiesta) nel proclamare l'insuperabilità cosmica dei diritti borghesi di libertà. I marxisti analitici, invece, *partono* dal riconoscimento preliminare dell'individuo come unico titolare della liberazione comunista, non perché censurino o non vedano le collettività oppresse dall'imperialismo (gli indiani, i latinoamericani, i neri dell'Africa, i palestinesi, ecc.), ma perché correttamente risolvono anche queste collettività in un insieme di individui concreti. Non può dunque avvenire che si scambi il totalitarismo politico per comunismo marxista e poi ci si penta per tutta la vita di aver fatto questo scambio per legarsi al popolo e mortificare il proprio orgoglio piccolo-borghese. Fin dall'inizio questo scambio non può essere fatto: le adesioni politiche eventuali sono sempre razionali e critiche, e le dissociazioni non possono mai essere traumatiche e distruttive.

Il marxista inglese Grahame Lock ha distinto la corrente analitica in due grandi tendenze: la prima cerca di creare un linguaggio unificato marxista nelle scienze sociali depurando il marxismo da ogni ontogenesi immaginaria e da ogni metafisico-cosmo-scemologia; la seconda intende invece partire dall'analisi del linguaggio ordinario effettivamente usato nelle comunità concrete dei parlanti per analizzare in un secondo momento i temi politici che ne derivano. Si tratta di una divisione che corrisponde in modo molto marcato alla divisione biografica fra il primo ed il secondo Wittgenstein, ed è possibile allora affermare tranquillamente che Ludwig Wittgenstein è a tutti gli effetti l'ispiratore massimo e principalissimo del marxismo analitico. Non ne è stato però il caposcuola, dal momento che nei tempi in cui visse, il termine «marxismo» era usato in un senso tanto lontano dal suo modo di intendere il lavoro filosofico da fargli ritenere assurdo ogni collegamento fra esso e la tradizione marxista stessa. Questo non significa però che egli non fosse a suo modo

«comunista», e addirittura un ammiratore esplicito della stessa Unione Sovietica staliniana degli anni Trenta (particolare biografico su cui gli ammiratori «borghesi» di Wittgenstein stendono sempre un pietoso velo di imbarazzato silenzio). Il secondo Wittgenstein è portatore di una carica antipositivistica fortissima, che non si limita alle irrilevanti diatribe metodologiche che tanto appassionano i filosofi che hanno tempo da perdere, ma che investe il «sogno di Bacone» della scienza stessa, cioè la sua pretesa normativa e normalizzatrice dei comportamenti umani concreti (e non è allora un caso che quello stesso Dominique Lecourt che abbiamo ripetutamente citato nella prima parte di questo saggio sia anche il massimo valorizzatore di Wittgenstein nell'ambito del marxismo francese).

Non possiamo enumerare in questa sede tutte le soluzioni concrete che il ricco dibattito del marxismo analitico ha fornito a questioni aperte del materialismo storico, e ci limitiamo a segnalarne due che riguardano direttamente la questione che ci interessa (il nesso marxismo-modernità-nichilismo): la questione teorica dello statuto dell'ideologia, o meglio della conoscenza ideologica e della correlata pretesa della conoscenza veramente scientifica di lasciarsi alle spalle ogni «disturbo» ideologico alla propria autotrasparenza; e la questione pratica dello statuto della giustizia, o meglio della possibilità di stabilire contrattualisticamente in modo dialogico già qui ed ora modalità giuste di produzione e di distribuzione. Su entrambe queste questioni sono state raggiunte conclusioni, non certo univoche e definitive, ma di cui è interessante conoscere i termini essenziali. Diamo qui le soluzioni di Allen Wood, che ci sembrano le più acute e penetranti.

A proposito dell'ideologia, la posizione di Wood è che l'attacco condotto da Marx contro l'ipocrisia, le menzogne della borghesia, ecc., deve essere considerato non tanto come una critica del *rifiuto* di quest'ultima ad ammetterne la verità (che sarebbe una colpa morale), ma come una critica della sua *incapacità* a riconoscerla. Gli agenti sociali del capitalismo sono per così dire prigionieri del proprio sistema ideologico. Analogamente, a proposito della giustizia, Wood ritiene che questa categoria sia

una sorta di «flogisto sociale» che non corrisponde ad alcuna realtà veramente esistente, dal momento che lo scambio fra forza-lavoro e capitale, che permette lo sviluppo della dinamica capitalistica, è perfettamente «giusto» e nello stesso tempo innesca oggettivamente un mondo che appare «ingiusto» a chi gli applica categorie morali. È da notare che questo non significa affatto sostenere una posizione «immoralistica» (l'immoralismo è il contrario del moralismo che resta prigioniero di esso, così come l'ateismo è il contrario del deismo che resta invischiato nella problematica religiosa rovesciata), ma intende riaffermare due classiche posizioni marxiane tanto note quanto dimenticate. La novità di questa riaffermazione consiste però in ciò, che per la prima volta questa apparente «ortodossia» è fatta sulla base di un riconoscimento dell'individualità concreta come unico referente del comunismo, e non ha dunque più nulla a che fare con i misticismi sociologici dei grandi Insiemi metafisici sovraordinati agli individui concreti, la Classe, il Popolo, il Partito.

È questo l'orizzonte del comunismo della modernità, o della finitudine. In proposito, è interessante che questo orizzonte venga assunto anche dalla formulazione più avanzata esistente della teoria della comunicazione e della contrattualità, quella prodotta dal francese Jacques Bidet sulla base di una sostanziale accettazione delle intenzioni teoriche di Habermas e di Rawls. Bidet critica l'utopismo dell'idea di estinzione dello stato (egli sostiene che «la sovranità non si scioglie nel socialismo come lo zucchero nel caffè»), e considera soprattutto lo stato ed il mercato come elementi in un certo senso «esterni» al capitalismo ed al socialismo, tipici della modernità come struttura metastorica fondata sulla contrattualità. Sulla base dell'innegabile fallimento delle società del socialismo reale, Bidet sostiene che lo stesso Marx non è estraneo a questo esito, in quanto la sua tesi centrale è che non si può respingere il capitalismo e conservare il mercato. Ma, una volta eliminato il mercato, non resta disponibile che un solo principio di ordine generale, che è la pianificazione integrale, la quale però non è soltanto una tecnica economica, ma un tipo di ordine sociale, un marchingegno che non può realizzarsi se non come sistema di classi, e di cui una delle condizioni è sen-

za dubbio qualcosa come il partito unico. Bidet raccoglie qui indubbiamente le critiche sollevate da Tosel e da Robelin contro il «fantasma della signoria», e nello stesso tempo finisce con il collocare dentro l'orizzonte capitalistico il progetto che egli chiama di *egalibertà* (ed è per questo che abbiamo criticato la sua opera alla fine della seconda parte di questo scritto). Piano e mercato diventano così due estremi della contrattualità politica: la modernità è certamente salvaguardata, ma cade però il nesso fra modernità e comunismo. In questa prospettiva, sembrano praticabili i due orizzonti della conoscenza scientifica oggettiva al di là della classi e della giustizia equa in presenza della proprietà privata, una volta che la contrattualità democratica sia stata rispettata.

Ci pare giusto invece proporre la fusione concettuale di libertà ed eguaglianza nella formula della egalibertà, purché si sappia che il capitalismo è in grado di realizzare l'eguaglianza nella forma dell'«eguagliamento agonistico» fra soggetti omogeneizzati dall'eguale «provocazione» alla competitività universale garantita da leggi in qualche modo «eque», e di promuovere anche la libertà nella forma della corsa illimitata al consumo ed all'autoaffermazione. Questa egalibertà è dunque la formula giusta per il comunismo della modernità, purché sia in qualche modo chiaro che di essa vi sono già certo gli embrioni qui ed ora (solo una concezione paranoica del capitalismo può sostenere che tutto è menzogna e falsità e solo in un Assolutamente Altro risiederebbe l'autenticità), ma che l'orizzonte capitalistico non è il luogo del suo svolgimento.

La conclusione

Il marxismo teorico ed il comunismo politico possono dunque vincere la sfida del nichilismo soltanto guardandolo in faccia senza eccessiva paura e soprattutto senza l'intollerabile presunzione tipica della «sinistra», eternamente convinta di essere più colta ed intelligente di tutti gli altri. Il superamento del nichilismo inizia con la sincera ammissione dell'esistenza di veri e propri «buchi» all'interno del nucleo originario della teoria

marxiana ed in particolare dell'intollerabilità delle montagne di ontogenesi immaginarie, metafisico-cosmo-scemologie, sosia socializzati, ecc., prodotte per decenni. Questo non significa affatto «vergognarsi della propria storia», dal momento che l'insieme di sforzi e tentativi concreti attuati in un secolo di storia del movimento socialista e poi comunista deve essere distinto dalle rappresentazioni ideologiche tanto inadeguate che si sono mano a mano stratificate fino a costituire una crosta dura e soffocante. Un saggio filosofico non deve mai essere letto come una stroncatura storica di comportamenti empirici concreti di milioni di persone. Nello stesso tempo, la gravità della crisi storica del comunismo novecentesco è tale da sconsigliare qualsiasi esorcizzazione eufemistica dei problemi. Nominare il nichilismo non è che un primo passo inadeguato, ma è nello stesso tempo un'operazione non più rinviabile. Mentiremmo però al lettore se gli facessimo credere di essere ottimisti sull'avvio di un processo di superamento del nichilismo. Non siamo ottimisti per nulla. Il processo di rifondazione comunista timidamente avviato in Italia nel 1991 è intriso inevitabilmente di una cultura «di sinistra» vecchia ed arretrata, ed è dominato da ceti politici professionali la cui coscienza filosofica è fondamentalmente una forma di nichilismo, per il semplice fatto che il nichilismo non è un insieme di (non) idee o (non) opinioni che un soggetto può avere o non avere, ma è la forma filosofica di esistenza normale di un ceto politico professionale, così come l'umanitarismo lo è del volontariato ospedaliero giovanile ed il cinismo lo è per un *killer* di professione. Ci rendiamo perfettamente conto che si tratta di una affermazione sgradevole, che facciamo in forma generale (come si dice cortesemente, «esclusi tutti i presenti»). Non crediamo neppure ovviamente che le tendenze nichilistiche del ceto politico professionale possano essere tenute a freno dal controllo dei militanti perennemente mobilitati «in sezione» per evitare deviazioni burocratiche o carrieristiche. Questo è impossibile per ragioni fondamentalmente antropologiche. Non si può chiedere a persone normali (ed i comunisti dovranno sempre più essere persone normali, e non marginali un po' fanatici mossi da fervore apostolico) di passare cinque sere su sette do-

po una faticosa giornata di lavoro a «controllare» i politici professionali e ad impedire le loro «deviazioni». Nel sistema capitalistico (ed in quello della pianificazione burocratica integrale) la politica è una professione come le altre, e non una vocazione morale gratuita. Il comunismo ripartirà come cultura metapolitica di massa, o semplicemente non ripartirà se non in tempi geologici che non ci riguardano. Chi fa professionalmente politica non può essere comunista, ma solo di destra, centro o sinistra. Se è comunista, lo è sul piano personale, così come si è amanti della musica classica o dell'escursionismo di montagna. In questo non si veda nessun «anarchismo», ma solo un atteggiamento radicale nei confronti della forma borghese-capitalistica della politica.

In termini gramsciani, il superamento comunista del nichilismo non potrà che essere una grande riforma intellettuale e morale. Non troviamo altri termini. Più esattamente, non ci sono altri termini. È un fatto sintomatico che il maggior «annichilitore» italiano dello storicismo marxista, Massimo Cacciari, colui che più ha fatto per acclimatare nella sinistra italiana non solo Nietzsche, Heidegger e Weber, ma l'espressività politica antistoricista ed antimarxista di Nietzsche, Heidegger e Weber, abbia proclamato nel marzo 1991, dopo la guerra del Golfo e l'osceno coro di approvazione della cultura laica italiana per questa guerra, che il papa Wojtyla è oggi la sola voce profetica in grado di sfidare globalmente il mondo laico. Secondo Cacciari questa sfida consiste nella denuncia del tragico errore di presunzione degli occidentali, ciechi e sordi, una sfida che la cultura laica non ha raccolto perché non ne ha capito nemmeno il messaggio, che risiede, secondo Cacciari, nel fatto che la guerra del Golfo ha testimoniato di un abisso che in tutti questi anni si è andato scavando tra il mondo politico, culturale ed economico occidentale (di cui, aggiungiamo noi, la sinistra è parte integrante anche se subalterna) e tutto il terzo mondo, in particolare l'Islam.

Non liquidiamo Cacciari come un semplice voltagabbana, convertitosi al fondamentalismo religioso cattolico dopo la morte dei valori coltivati in precedenza. Quanto dice Cacciari è tragicamente vero, o meglio diventerà tragicamente vero, se non

avverrà una rifondazione antinichilistica del comunismo moderno che sappia assumere la finitudine dell'individualità concreta come la struttura ontologica fondamentale della temporalità storica. È questa l'unica alternativa ai fondamentalismi religiosi, cristiani o musulmani che siano. È ovviamente difficile che un simile messaggio venga compreso, dal momento che con il termine «rifondazione comunista» molti intendono l'assemblaggio di gruppi dirigenti, eletti ed elettori nell'irrilevante teatrino della politica. Abbiamo tuttavia scritto questo libro per posare una piccola pietruzza in un mosaico di cui nessuno vede ancora i contorni, e che nessuno sa se verrà mai composto oppure no. È una situazione di incertezza che ci sembra però caratteristica di ogni progetto umano, e che preferiamo agli squilli di trombone delle bande municipali «di sinistra» che segnano la partenza delle serrate falangi del Quarto Stato in trionfale marcia verso il Nulla.

Nota bibliografica

La quinta ed ultima parte di questo saggio si basa sulla nozione di comunismo della finitudine inteso come smantellamento consapevole ed esplicito di tutte le metafisiche «scemologiche» sull'onnipotenza del Genere. I testi di riferimento sono due, entrambi francesi: si veda Jean Robelin, *Marxisme et Socialisation*, Méridiens-Klinksieck, Paris 1989, e soprattutto André Tosel, *Autoproduction de l'homme ou communisme de la finitude?*, saggio apparso sulla rivista «M», n. 38-39, juin-juillet 1990.

Per l'esposizione sintetica della teoria ermeneutica di Gadamer e della teoria della comunicazione di Habermas abbiamo utilizzato la sintesi precisa e telegrafica di Franco Volpi pubblicata in E. Berti, F. Volpi, *Storia della filosofia*, Laterza, Bari 1991.

Insistendo sull'identità dell'abolizione del valore e del plusvalore nel socialismo siamo andati contro corrente nella tradizione manualistico-divulgativa del marxismo. Unica, parzialissima eccezione è il libro poco diffuso di Bruno Morandi, *Introduzione al marxismo*, Musolini, Torino 1976. Morandi inserisce però questa consapevolezza in un quadro generale espositivo di sostanziale continuismo nella tradizione del movimento operaio, con il risultato di non far capire la necessità di una rottura traumatica da attuare. È vero però che nel 1976 questa consapevolezza non ce l'aveva nessuno, e tantomeno lo scrivente.

Abbiamo fatto riferimento al pensiero del Che. Fondamentale è il testo di Carlos Tablada Pérez, *El pensamiento economico de Ernesto Che Guevara*, Casa de las Américas, La Habana 1987. Si vedano in particolare le pp. 51-56 sulla politica come espressione concentrata dell'economia. Sulla politica economica di Cuba negli anni Ottanta, alternativa a quella della *perestrojka* di Gorbaciov, si veda il testo di Janette Habel, *Ruptures à Cuba*, La Brèche, Paris 1989.

Nelle avvertenze e ringraziamenti il lettore troverà i riferimenti alle opere su Althusser, frutto di un lungo lavoro dello scrivente. Segnaliamo qui soltanto il saggio *L'eredità di Louis Althusser*, in «Marxismo oggi», n. 2, 1991, ed il contributo nel *Colloque sur l'oeuvre de Louis Althusser*, 29-30 Mars 1991, Paris, il primo colloquio internazionale di bilancio dell'insegnamento di questo maestro indimenticabile. Il contenuto del paragrafo di questa quinta parte del saggio è analogo ai due testi segnalati, che sono ovviamente molto più dettagliati.

L'interpretazione lucacciana dello scrivente deve molto ai chiarimenti di Vittoria Franco, Guido Oldrini ed Alberto Scarponi, e soprattutto alle correzioni critiche di André Tosel. Analisi dettagliate sono apparse nelle riviste «Marx 101» e «Marxismo Oggi», ed in riviste in lingua francese, tedesca, croata, spagnola, greca e soprattutto inglese (cfr. «Journal of Modern History», Chicago, 1987 e «New German Critique», Fall 1988). Per una sintesi critica che accoglie molti dei punti di vista dello scrivente si veda Paul Browne, *Lukács'Later Ontology*, in «Science and Society», n. 2, summer 1990.

Sul narcisismo si veda C. Lasch, *La cultura del narcisismo*, Bompiani, Milano 1981. Il fraintendimento habermasiano di Marx sta soprattuto in J. Habermas,

Il discorso filosofico della modernità, Laterza, Bari 1987. Lo scrivente ha abbozzato un'interpretazione comunista di Wittgenstein in «Marxismo oggi», n. 5-6, 1989. Per le analisi di Grahame Lock e più in generale sul marxismo analitico un insostituibile strumento di lavoro è il n. 7 della rivista «Actuel Marx», da consigliare incondizionatamente.

Indici

Indice dei nomi

Indice